

ARHIEPISCOPUL ROMÂNIEI
BIBLIOTECA Nr. 14.538

Diag. Prof. Dr. NICOLAE BALÇA

ISTORIA FILOZOFIEI ANTICE



ISTORIA
FILOZOFIEI
ANTICE

IUSTIN

PATRIARHUL Bisericii Ortodoxe Române



Editura Institutului Biblic și de misiune
al Bisericii Ortodoxe Române, București-1982

Diac. Prof. Dr. NICOLAE BALÇA

Introducere

ISTORIA FILOZOFIEI ANTICE

TIPĂRITA CU BINECUVINTAREA
PREA FERICITULUI PARINTE

IUSTIN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



Editura Institutului Biblic și de Misiune
al Bisericii Ortodoxe Române, București-1982

Introducere

1. ORIGINEA ȘI ÎNSEMNĂTATEA FILOZOFIEI GRECEȘTI

Este important să observăm, chiar de la începutul considerațiilor noastre, că deși filozofii greci n-au avut la dispoziție decât un material de cunoștințe foarte restrâns, totuși filozofia greacă a reușit ca, într-un timp destul de scurt, să prelucraze, cu o simplitate grandioasă, în forme noționale toate aspectele lumii. În aceasta se află caracterul tipic al filozofiei antice grecești și importanța istoriei gândirii grecești. Viziunea modernă despre lume și viață este influențată puternic de această filozofie și concepția pe care filozofii greci au avut-o despre știință este valabilă și pentru noi cei de azi. Chiar și conceptul «filozofie» este de origine greacă, fără să trecem cu vederea că noi datorăm fundamentarea «reginei științelor», cum este numită filozofia, tot geniului poporului antic grec. Căci adevărul este că — precum matematica, medicina, științele naturii sau geografia — și filozofia este o creație a spiritului ionic. S-a încercat în diferite chipuri să se explice «marea minune greacă» — cum se numește fenomenul cultural antic grec. Unii istorici ai filozofiei cred că el se datorește faptului că Atena, cu portul ei, se află la încrucișarea drumurilor maritime dintre orient și occident și astfel filozofii greci au putut lua cunoștință despre știința și cultura popoarelor orientale. Alții cred că înflorirea științei și artei grecești și-ar avea originea în peisajul fermecător și în contemplarea cerului azuriu ca peruzeaua, ce se întinde deasupra Greciei. Alții caută să explice geneza filozofiei și a științei grecești indicând spiritul pătrunzător de care erau animați ionienii. Alții văd originea filozofiei grecești în considerațiile cosmogonice și teogonice ale sec. al VIII-lea, al VII-lea și al VI-lea î.Hr. Dar cercetări mai amănunțite au dovedit că influențele teogoniei unui Hesiod sau a misterele orfice asupra filozofilor antici greci au fost foarte restrânse. Spiritul acestor «teologi», cum îi numește Aristotel, era încă prins total în mrejele mitologiei. Nicăieri în mitologie nu se vorbește despre o cauză naturală a lumii. Natura și fenomenele acesteia sînt explicate într-un chip cu totul naiv, ca fiind produse de zeități, care nu depășeau posibilitățile

umanului¹. Aşa de exemplu vînturile sînt fiicele lui Astraios — un demon al astrelor — şi ale zeiţei Eos — zorile dimineţii. Aceasta este o imagine poetică, dar lipsită de orice importanţă ştiinţifică.

În felul acesta explicau aceste mitologii toate fenomenele naturii şi ale vieţii, explicaţii ce erau, de cele mai multe ori, nişte simple fantasmagorii, ce au împiedicat mai mult naşterea filozofiei, decît s-o promoveze. De aceea gîndirea filozofică a trebuit să rupă lanţurile mitologiei, pentru a putea apoi să se formeze şi să se fundamenteze ca o disciplină pe temeiuri raţionale.

Este marele merit al cercetărilor lui Ed. Zeller de a fi arătat că presupunerile de mai sus nu au un temei prea veridic. Desigur, este posibil ca şi grecii antici să fi suferit în unele direcţii influenţe străine. Aşa de exemplu, în ceea ce priveşte matematica şi astronomia, ei au fost influenţaţi de către babilonieni şi egipteni². În ceea ce priveşte însă filozofia, se ştie precis că ea este o creaţie a spiritului ionic, ca dealtfel şi întreaga ştiinţă greacă. Datorită cercetărilor făcute de către diferiţi cunoscători ai istoriei culturale a antichităţii greceşti, se ştie precis că nici unul dintre popoarele vechi nu s-au ridicat în creaţiile lor spirituale la consideraţii ştiinţifice pure asupra naturii şi nici la consideraţii filozofice asupra unor probleme ca: Ce este materia? Ce sînt legile? Ce este spiritul? Ce este existenţa? Care este începutul şi temeiul existenţei? Ce este cunoaşterea? etc.

Încetăţenirea credinţei despre influenţa culturilor orientale asupra filozofiei şi a ştiinţei antice greceşti se datoreşte lui Poseidon din Apa-meia (cca. 175—91 î.Hr.) şi lui Teofrast, celebrul autor al «Doxografiei». Teofrast a alcătuit în această «Doxografie» o colecţie a «părerilor» (δόξαι) exprimate de filozofii de pînă la el şi prin aceasta el şi-a cîştigat un mare merit de cercetător al filozofiei antice greceşti. Dar el face greşeala de a vedea peste tot influenţe ale înţelepciunii secrete, ce era în mare cînst la popoarele orientale, asupra gîndirii antice greceşti. Aceeaşi greşeală o face şi Filon Evreul (n. 25 î.Hr.)³. Eroarea aceasta a fost însă înlăturată de cercetările moderne, ce s-au făcut în istoria filozofiei antice greceşti⁴.

1. Vezi: Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Bd. I, 1919—20; Fr. Kreuzer, *Symbolik und Mythologie der alter Völker*, Leipzig, 1910—12; M. Florian, *Cosmologia greacă*, în «Revista de Filozofie» nr. 1, 2, 3/1929.

2. «Este sigur — scrie Fr. Lange — că în ceea ce priveşte astronomia, orientul era mult mai avansat decît grecii». *Gesch. des Materialismus*, Bd. 1, p. 6.

3. Filon Evreul este de părere că filozofii greci au luat ideile lor din Vechiul Testament, idee pe care o reprezintă şi unii Părinţi ai Bisericii. Vezi: A. Warkotsch, *op. cit.*

4. Vezi: Zeller, *op. cit.*, şi Fr. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Philos. des Altertums*, 8 Aufl., 1894, p. 33, şi cu multe lucrări din bibliografia generală pînă la anul 1894.

În tot cazul trebuie să subliniem faptul că în filozofia greacă avem de-a face cu atitudini fundamentale tipice ale filozofiei, ce revin mereu și mereu în filozofia modernă, ca de ex.: eleatismul și heraclitismul — lumea înțeleasă ca o existență ce se află într-o eternă nemișcare sau într-o eternă devenire; ca un mecanism uriaș sau ca teleologie — lumea înțeleasă de pe poziția unei necesități cauzale sau a unei teleologii organice; platonism și nominalism — ideile ca temeiurile adevărate ale lumii și ale existenței sau numai ca simple creații ale gândirii, așadar simple ficțiuni. Mai departe trebuie să subliniem faptul că, ca descoperitori ai științei și ai ideii științei, filozofii greci nu au fundamentat numai logica și formele fundamentale ale gândirii științifice, ci ei au dezvoltat în același timp și cele mai fundamentale noțiuni ale științelor naturii și ale științelor spirituale.

Într-un cuvânt, filozofii greci sînt cei dintîi teoreticieni în sensul adevărat al științei. Căci ei sînt mișcați de dragostea cunoașterii fundamentată pe principiile general-valabile ale rațiunii, pentru ca apoi să aplice la viață rezultatele acestei cunoașteri⁵. Ei au descoperit concep-tul «teoriei» (θεωρία) care face posibilă filozofia și știința.

Totuși, ca să revenim la tema noastră, la nașterea filozofiei și a științei grecești au contribuit și concepția religioasă și mai ales tragediile lui Sofocle, Euripide și Eschil⁶. De aceea este necesar ca să facem cîteva considerații scurte asupra religiei antice grecești și a tragediei antice.

Este vorba mai întîi despre religia homerică, ce reprezintă o atitudine originară și axiologică a spiritului antic grec, ca o formă în care gîndirea greacă caută să se înțeleagă și să se realizeze în mijlocul existenței.

În ce constă religia homerică?

Religia homerică își afirmă ființa ei în preamărirea lui Zeus. Înaintea acestuia, stăpîneau titanii. Aceștia — Uranos, Gea, Okeanos, Selenene — reprezintă acele puteri întunecate, care au fost învinse de o nouă ordine luminoasă, ce-și are expresia cea mai înaltă în Apollo, Atena și Zeus. Datorită acestora, forțele originare ale existenței au fost strunite. În fața acestora, se află puterile luminii. Deci două forțe originare stau față în față: haosul și cosmosul. Este vorba aici despre o idee homerică, ce va influența puternic asupra tragediei și a filozofiei antice grecești. Din aceasta se va dezvolta ideea *forme* (εἶδος, μορφή) ca puterea cosmică ce înfrînează mereu și mereu forțele monstruoase și năvalnice ale existenței⁷.

5. Pentru filozofii greci, între teoretic și ateoretic; filozofie și viață; logos și bios; idee și existență — nu este nici o discrepanță.

6. Vezi: L. Rusu, *Eschil, Sofocle, Euripide*, București, 1961, p. 21.

7. Pentru filozofii greci, forma este temeiul existenței, căci pentru aceștia ceea ce nu are o formă, nici nu există. O idee fundamentală în filozofia antică greacă. Vezi: Diels-Kranz, *Die Fragm. der Vorsokratiker* 10, ed. 1960.

Forma este, pentru gândirea antică grecească *ordinea* în care forțele și puterile originare ale existenței și ale vieții își descoperă legea lor adîncă.

Cum este creată în religia homerică *ordinea* existenței, ce este în stare să stăpînească acele puteri titanice?

Ea este astfel concepută că-i lipsesc toate trăsăturile mitice și magice. Acestea nu mai au nici o semnificație. Existența în *ordinea* sa — acesta este principiul ce stăpînește lumea nouă a zeilor. Dar cum se prezintă această existență în *ordinea* sa? ⁸

Mai întîi nici unul dintre zeii olimpici nu semnifică un moment al existenței, un moment singular al procesului lumii, ci fiecare dintre acești zei reprezintă un aspect sau o sferă esențială a existenței și a vieții. Așa de ex. Hermes este «latura întunecată» a existenței. Lui îi aparține imperiul surprizelor, al celor vesele și al celor triste, și aceasta în toate domeniile. Lumea lui Hermes este toată lumea, dar numai într-un sens. Cu totul alt aspect are existența atunci cînd o determină Afrodita sau Artemis. La fel și credința în Atena nu reprezintă o dorință singulară sau o necesitate. Atena reprezintă sensul și realitatea unei lumi întregi desăvîrșite: a lumii clare, aspre și plină de glorie a creației, a cărei esență este lupta. Așa se face că Atena este prezentă aproape în toate luptele, ce sînt mărețe. Dar omul trebuie să știe că măreția și triumful sînt revelații ale divinului. Cel care se opune zeiței și nu se încrede decît în puterile proprii este distrus de aceeași putere divină.

O altă lume nouă ni se descoperă în Apollo. Hegel caracterizează foarte potrivit această lume cînd scrie: «Eterna liniște și claritatea meditativă în cazul lui Apollo nu este un simbol, ci expresia în care spiritul apare și devine prezent» ⁹. Acest lucru înseamnă că zeii grecilor, ca de ex. Apollo, sînt formele în care se descoperă ideea existenței. În Zeus se concentrează toate razele. El este cea mai înaltă expresie a existenței în lume.

Deci, cu un cuvînt, zeii sînt forme originare, imagini originare ale existenței, moduri originare, în care se descoperă și se realizează existența în legitatea ei cea mai adîncă. Cu aceasta zeii olimpici sînt în același timp moduri originare în care și omului i se descoperă forțele și puterile originare ale existenței sale proprii. În acest sens zeii sînt expresia cea mai înaltă a modului existențial al omului în lume. Toate sferele existențiale, în care se realizează ființa omului în lume, își găsesc astfel plămuirea lor: activitatea artistică și economică, lupta și războiul, statul și familia.

8. Vezi: W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1929; Același, *Die altgriechische Gottesidee*, 1926 și L. Rusu, *op. cit.*, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I—II, 1932.

9. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Rekl. Bibl. p. 323.

În acest sens, religia grecilor antici este antropomorfă. Omul se înțelege prins în marile ordini ale vieții și ale existenței, ce îl cuprind atât pe el cât și lumea. De aceea expresia «antropomorf» nu are să fie înțeleasă în sensul că omul este aici iar lumea dincolo, că lumea este interpretată ca și când ar fi o ființă umană, sau că aici ar fi subiectul iar dincolo obiectul, ce este interpretat de subiect. Deosebirea dintre om și lume, subiect și obiect este necunoscută în filozofia antică greacă. Așa că atunci când afirmăm că religia grecilor antici este antropomorfă, înțelegem că lumea zeilor reprezintă forma în care omul se unește originar cu existența care-l înconjoară, sau modul în care existența omească are să se lămurească și să se realizeze în legătura sa cu puterile originare ale întregii existențe.

După cum am remarcat mai sus, fiecare zeu olimpic reprezintă o formă originară sau mod originar, în care existența omului se realizează și apare în totalitatea existenței. Există însă mai multe domenii ale existenței în genere și ale existenței omului în special, ce se află unul lângă altul. Toate sînt divine și umane în același timp. Cum se raportează aceste domenii ale existenței unul față de celălalt? Două feluri de raporturi sînt posibile: ele se află unul față de altul într-o ordine esențială, ori ele se află în contradicție, așadar într-o întretăiere sau dezordine. Acestea sînt cele două posibilități fundamentale ale existenței: *haosul* ori *cosmosul*. Grecii reprezintă ideea că numai în ordinea acelor puteri originare omul își poate câștiga existența sa; în dezordine ființa omului se distruge. Și aceasta nu numai ființa omului, ci și existența în sens ontologic. Acesta este tragicul existenței omenești, că aceasta pendulează între abisul haosului și cerul cosmosului. Aceasta este concepția fundamentală a grecilor antici despre modul omului de a exista.

Această idee fundamentală despre posibilitățile existențiale ale omului este mult adîncită în religia antică grecească cu ajutorul conceptului «moira».

La Homer avem de-a face cu mai multe «moire». Hesiod numește trei «moire», care sînt fiicele lui Zeus și ale Themisei. După o altă genealogie ele sînt fiicele zeiței originare Noaptea, care a născut și Eriniile. Dar ce sînt Moirile? Ele sînt păzitoarele unei ordini sfinte și răzbunătoare ale acestei ordini, pentru aceia care nu o respectă. Hesiod este de părere că ele urmăresc pe aceia care calcă ordinea, chiar dacă aceștia sînt oameni ori zei.

Dar cum poate fi călcată ordinea existenței? Prin aceea că omul optează pentru haos. Și el optează pentru haos, datorită nebuniei, orbiei proprii și astfel el își pregătește dezastrul existențial. Aici se descoperă

ideea că omul are posibilitatea să vadă ordinea inviolabilă a existenței și s-o respecte, dar și să acționeze împotriva ei. În acest sens existența umană este încărcată cu o răspundere de destin: zeii sînt nevinovați. De aceea zice Platon: «Oamenii înșiși își mîntuiesc demonii lor. Divinitatea este nevinovată».

Pentru grecii antici conștiința și convingerea că există o divinitate este identică cu conștiința ordinii existenței, ceea ce înseamnă a ordinii naturale, istorice și statale. Această ordine mai este numită și «Dike», ca reprezentanta dreptului și a dreptății. Și, în această calitate, ea poate fi pentru om cunoscută sau ascunsă. Vorbind despre această ordine, Solon zice: «Ei (oamenii) nu țin cont de temeiurile demne de onoare ale Dike-i, care este coștiutoare a ceea ce se întîmplă acum, de ceea ce s-a întîmplat odată și cu timpul ea vine ca în toate cazurile să pedepsească»¹⁰. Ordinea aceasta n-are nevoie de brațul nici unui judecător, ca să ducă la îndeplinire hotărîrile ei, singurul ei ajutor și tovarăș este timpul — ba mai mult, timpul însuși este judecata¹¹. De aici și pînă la concepția primilor filozofi greci, mai ales a lui Anaximandru — că ordinea existenței este legea zeiței Dike, care pedepsește depășirea măsurii, după ordinea timpului — nu este decît un pas¹².

Din cele de mai sus reiese clar că religia, arta și filozofia sînt la grecii antici expresia și forma uneia și a aceleiași atitudini în fața existenței: *a sta în ordinea existenței sau năruirea în abisul haosului*. Aceste posibilități fundamentale nu sînt realizate prin amestecul unui judecător extern, străin, ci prin felul în care omul se hotărăște să fie în existența sa naturală, istorică și politică. Omul se înalță întrucît el se află în armonie cu totalitatea existenței și se năruie cu necesitate în clipa în care el calcă ordinea acesteia. Deci, concluzia la care ajung filozofii antici greci este că existența omenească este mereu amenințată de haos și apunere. De aici și continua năzuință a omului de a se salva, de a se mîntui din strînsoarea acestui ori-ori. Și mijlocul prin care el poate să facă acest lucru este *știința*. Este știința despre ordinea existenței, ce silește la existarea în această ordine, ceea ce este identic cu a exista în adevăr ori a exista în neadevăr ce duce în haos. De aceea, destinul omenesc este, pentru gînditorul antic grec, ceva determinat de om. Vina este în cel mai adînc sens al cuvîntului o neștiință. Dar vina aceasta nu este o problemă teoretică, așadar produsă de faptul că omul nu știe un principiu teoretic, ci ea constă într-o existare neadevărată.

10. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, p. 33, 77.

11. Idem, p. 79.

12. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, 2. Fragm. 9; W. Luther, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, în: «Arch. für Begriffsgesch.» 10, 1966.

Concepția antică greacă despre adevăr (ἀλήθεια) și neadevăr trebuie înțeleasă în sensul că acestea sînt moduri de a fi, în care existența este descoperită sau ascunsă. A exista în adevăr sau în neadevăr, aceasta este alternativa care constituie tragedia destinului uman.

De aceea și în opera marilor tragedieni greci este exprimată aceeași idee fundamentală: ideea ordinii divine a existenței și apunerea acestei ordini: cosmos și haos. Existența și ordinea acesteia și haos. Acesta este temeiul originar, pe care se realizează ființa omului. Tragedia — că o expresie a religiei antice grecești — ne revelează echilibrul sferelor divine ale existenței și ale vieții. Ea ne revelează ideea adîncă că, călcarea și distrugerea echilibrului despre care vorbeam mai sus, ce urmează din vina neștiinței, a neadevărului, duce cu necesitate interioară la apunere și la catastrofă. Acest lucru ni-l descoperă de exemplu «Perșii» lui Eschil¹³. Ca un nebun, neștiutor (οὐκατείδως D. 744), cu un simț distrus (δυσφρόνως D. 552) și ascultînd de sfaturi greșite, Xerxes a depășit granițele puterii sale și prin aceasta el a produs cu necesitate inevitabilă sieși și imperiului său o mare nenorocire¹⁴.

Dealtfel în toate tragediile lui Eschil este vorba despre esența existenței istorice, a existenței unui popor în drept și în stat, ce-și are originea în posibilitățile fundamentale ale existenței; în echilibrul adevărat al ordinilor existenței și ale vieții în totalitatea existenței. La Platon acest echilibru, în «Politeia», îl asigură dreptatea ca fundamentul existenței istorice a unui popor sub forma statului. Însă la acest filozof dreptatea nu este un concept abstract, așa cum îl înțelege omul modern, ci ea constă în aceea că ordinea diferitelor sfere ale vieții și diferitelor bresle și profesii păstrează echilibrul în armonie cu legile originare ale existenței. În acest sens dreptatea este «τὸτὰ αὐτοῦ πράττειν» (Politeia 433 A). Dreptatea este de aceea expresia și forma ordinii totale a existenței.

Aceeași idee o exprimă și «Antigona» lui Sofocle.

Polinice, cel alungat de pe tronul tatălui său Oedipus, a pornit cu armată dușmană împotriva patriei sale, Teba. În această luptă el este ucis de fratele său, Eteocle, iar acesta moare în urma rănilor primite de la Polinice. Regele Creon, unchiul lor, care era regele Tebei, decide ca Eteocle, rămas fidel cetății pînă la moarte, să fie înmormîntat cu pompa cuvenită, în schimb, cadavrul lui Polinice să fie lăsat pradă cîinilor. Creon amenință cu moartea pe oricine va îndrăzni să calce această dispoziție.

13. Vezi: L. Rusu, *op. cit.*, și I. Burchardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Kröner 1929, Bd. I, p. 383. Acest autor citează spusa lui Sofocle: «Este bine atunci cînd muritorul nu vrea să depășească ceea ce este în puterea omului».

14. Idem, Vezi analiza minunată pe care o face L. Rusu în *op. cit.*; Vezi și P. Friedländer, *Studien zur antiken Literatur und Kunst*. W. de Gruyter, 1969.

Antigona, sora celor doi frați, nu recunoaște justetea acestui ordin, ci, ascultînd de legile divine, îngroapă trupul lui Polinice. La obiecțiunile surorii ei, Ismena, Antigona zice: «...Fă ce vrei, dar eu am să înmormîntez pe fratele meu. Bucuroasă am să mor îndeplinindu-mi această datorie... tu, dacă îți convine, nesocotește legile sfinte ale zeilor» (vers. 71—78).

Antigona i-a dat lui Hegel ocazia de a descoperi categoriile fundamentale ale viziunii lui despre lume și viață, și anume legile dialecticii. El se exprimă asupra acestei tragedii în cuvintele următoare: «puterile morale sînt acelea ce apar aici în coliziune. Soluția coliziunii puterilor morale (Creon și Antigona) este aceea că puterile morale, ce sînt în coliziune datorită unilateralității lor, se leapădă de unilateralitatea prețuirii independente și este apariția acestei lepădări a unilateralității, că indivizii care s-au ridicat pentru realizarea unei puteri morale singulare se prăpădesc... Destinul indivizilor este expus ca ceva de neînțeles, dar necesitatea nu este una oarbă, ci ea este recunoscută ca adevărata dreptate. Prin aceasta, acele tragedii sînt operele spirituale nemuritoare ale înțelegerii și ale priceperii morale, eternele exemple ale conceptului moral. Destinul orb este ceva ceea ce nu mulțumește. În aceste tragedii este înțeleasă dreptatea. Într-un chip plastic este expusă coliziunea celor două înalte puteri morale în exemplul absolut al tragediei «Antigona»; aici iubirea de familie, sfințenia simțămîntului apartenenței... ajunge în coliziune cu dreptul statului. Creon nu este un tiran — cum crede L. Rusu¹⁵ — ci și el reprezintă o putere morală și nu procedează nedrept: el afirmă dreptul statului și ideea că, călcarea legilor acestuia trebuie să fie pedepsită. Fiecare dintre aceste două puteri sau laturi realizează numai una dintre puterile morale, are numai una dintre acestea ca un conținut, aceasta este unilateralitatea; și sensul eternei unilateralități este ca amîndouă să nu aibă dreptate, fiindcă sînt unilaterale, dar în același timp să aibă amîndouă dreptate. Amîndouă sînt recunoscute ca fiind valabile, în mersul netulburat al moralității... Este numai unilateralitatea față de care se ridică dreptatea»¹⁶.

Nu discutăm aici dacă interpretarea lui Hegel este justă sau nu, ci subliniem numai faptul, important pentru gîndirea antică greacă, că Antigona nu îndeplinește o normă morală și nici nu este mișcată în fapta ei de un sentiment moral, ci ea acționează mînată de o legătură reală, ce este dată de viață. În mormîntarea fratelui ei este determinată de iubire. De aceea ea îl înfruntă pe Creon cu cuvintele: «Eu m-am născut spre a iubi, nu spre a urî». Antigona împlinește, așadar, o datorie impusă de

15. Vezi L. Rusu, *op. cit.*, p. 174.

16. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion-Werke*, 1840, Bd. 12, p. 133.

viață, care este considerată, din pricina adevărității ei, divină și sfântă. Ce face Creon? Prin aceea că el — datorită autorității pe care el o posedă — interzice înmormântarea și prin aceasta caută să impună o călcare a unei sfere divine, el pune statul în postura de distrugător al unui ordin, pe care el trebuia s-o apere. Creon distruge ordinea adevărată, cosmosul existenței și al vieții, «dreptul nescris și infailibil al zeilor». El greșeste față de ordinea existenței: din această pricină el este sortit pierzării.

Cu totul altfel are să se înțeleagă moartea Antigonei. Antigona împlinește o lege a existenței și a ființei ei. Moartea ei este o jertfă tragică. Ea descoperă ideea comună a gânditorilor greci că existența omenească e tragică.

În opera «Regele Oedip» ni se descoperă, cu o și mai mare vigoare, ideea pe care o aveau grecii antici despre ființa omenească, pusă în fiecare clipă în fața celor două posibilități fundamentale: de a-și dura existența în ordinea universală sau de a se năruși în haos. Ideea aceasta va fi reluată de gânditorii mari ai Greciei antice și, îmbrăcată în haina noțională, va fi transmisă posterității.

2. PERIOADELE FILOZOFIEI ANTICE GRECEȘTI

În ceea ce privește împărțirea filozofiei antice grecești în timp există mai multe păreri. Deosebiri se ivesc mai ales când este vorba de a determina unde începe a doua perioadă a acesteia. Că prima perioadă o formează epoca cosmologică, nu mai este nici o îndoială. Nu este clar însă dacă a doua perioadă începe cu Socrate ori cu sofistii. Sofistii nu pot forma sfârșitul organic al perioadei cosmologice, ce a fost mișcată de speculațiile asupra temeiului originar (ἀρχή) al naturii, ci ei reprezintă — din pricină că pun în centrul preocupărilor filozofice pe om — o perioadă cu totul nouă a filozofiei. Acum este clar că fără sofisti nu poate fi concepută filozofia socratică. Socrate și sofistii aparțin laolaltă, oricât de curioasă ar fi această afirmație. Așa că a doua perioadă a filozofiei antice grecești trebuie să înceapă cu sofistii ca inițiatori ai luminismului antic și ai perioadei antropologice. Tot în cadrul acestei perioade îl tratăm și pe Democrit, chiar dacă acesta se află cu totul pe alte poziții decât Socrate. La aceasta ne-a determinat faptul că Democrit a fost influențat de sofisti și fiindcă acesta face și el din om o problemă centrală a filozofiei, așa că el nu fundamentează numai o teorie a cunoștinței, ci și o etică și un sistem filozofic, ce cuprinde toate domeniile filozofice. Și apoi marele Abderit este contemporanul lui Socrate și al sofistilor.

Deci, prima perioadă a filozofiei antice grecești se întinde de la anul 600 î.Hr. și pînă la 430 î.Hr. Caracteristică filozofiei în această pe-

rioadă este că gîndirea atacă mai ales problemele naturii ca : problema materiei, a formei și a unității dintre materie și formă.

A doua perioadă o formează epoca antropologică și sistematică ; așadar epoca sistemelor universale ale unui Socrate, Platon și Aristotel. Caracteristica acestei epoci este, după cum spuneam, că omul devine o problemă centrală a filozofiei. Și apoi în această epocă gîndirea filozofică se ridică la o maturitate și universalitate ce va trezi admirația tuturor veacurilor. Această gîndire devine critică, căci ea caută mereu după temeiuri logice, care s-o satisfacă, și în această căutare ea descoperă noțiunile, legile și normele eterne ale Logosului, care este considerat a fi legitatea însăși a gîndirii. Se spune — și aceasta pe bună dreptate — că filozofii greci din această epocă au gîndit asupra tuturor problemelor pe care și le-a putut pune mintea omenească. Epoca aceasta ține de la a. 430 și pînă la a. 322 î.Hr., cînd moare Aristotel.

Epoca a treia este cea mai lungă, căci ea ține de la a. 322 î.Hr. și pînă în sec. al VI-lea d. Hr., cînd în a. 529 *Justinian închide școala filozofică din Atena*. Această epocă se caracterizează prin aceea că nu mai întîlnim concepții originale, ci vechile concepții sînt îmbinate în diferite chipuri, avînd ca scop călăuzitor fie întemeierea vieții morale — ca la filozofii stoici, epicurei, sceptici și eclecticici — fie salvarea spiritului filozofic antic grec în fața iureșului năvalnic al creștinismului — ca în neoplatonism.

În prima perioadă filozofii greci se găsesc răspîndiți prin coloniile grecești (Asia Mică, Italia) ; în a doua perioadă centrul filozofic se află în *Atena* (în *Atica*) ; în a treia perioadă filozofia greacă depășește granițele naționale și are ca centre principale orașele Alexandria și Roma. Filozofia devine cosmopolită.

3. IZVOARELE FILOZOFIEI ANTICE GRECEȘTI

Izvoarele filozofiei grecești antesocratice sînt precare. Aceasta din pricină că operele filozofilor din prima perioadă s-au pierdut în cea mai mare parte. De aceea de la acești filozofi nu ni s-a păstrat nici o operă completă, ci numai fragmente, pe care le avem de la autori de mîna a doua sau a treia. Meritul mare de a fi adunat și studiat aceste fragmente îi revine lui H. Diels, care a și publicat aceste fragmente însoțite de considerații critice¹⁷. Și trebuie să subliniem faptul că cine vrea să studieze filozofia antesocratică nu poate face acest lucru decît pe temeiul lucrării lui Diels. Alături de lucrarea acestui autor, mai trebuie să amintim încă două izvoare ale filozofiei antesocratice și anume : izvoarele *doxografice* și *biografice*. Mai importante sînt scrierile doxo-

17. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3. Aufl. 1912.

grafice, așadar acelea care expun sistematic părerile filozofilor antesocratici. Una dintre cele mai importante doxografii este aceea a lui Teofrast, un elev al lui Aristotel. Acesta a scris o doxografie în 18 cărți, în care el expune «părerile» fizicienilor¹⁸ antesocratici și se oprește la Platon.

Tot ceea ce noi știm despre filozofii antesocratici își are originea în doxografia lui Teofrast, cum a dovedit același Diels în lucrarea critică a acestuia «Doxographi Graeci» (1879). Și tot pe lucrarea lui Teofrast se fundamentează și o altă scriere importantă pentru cunoașterea antesocraticilor și anume «Placita philosophorum», scrisă cam pe la a. 150 d.Hr.

În ceea ce privește cronologia filozofilor antesocratici cel mai însemnat izvor este «Cronica» lui Apolodor din Atena¹⁹, care a fost întrehuitată și de Diogene Laertios. Acesta, sprijinindu-se pe Cronografia lui Eratostenes (276—194 î.Hr.), împarte lucrarea sa în trei cărți, de la căderea Troii (184 î.Hr.) pînă la a. 144 î.Hr., iar în a doua ediție chiar pînă la moartea lui Carneade (128 î.Hr.). Datele furnizate de această Cronică sînt de mare valoare. Despre filozofii antici greci au mai scris: Aristofan din Bizanț (264—187 î.Hr.), Neante din Cizicoa (cca. 240 î.Hr.), Antigonius din Caristus (cca. 225 î.Hr.), Satirus (cca. 240 î.Hr.) și peripateticianul Sotion (cca. 180 î.Hr.).

Alături de aceste izvoare mai sînt cele biografice. Aici trebuie să amintim compilațiile numeroase ale lui Diogene Laertius (240 d.Hr.) (Περὶ βίων, δογματικῶν καὶ ἀποφθεγματικῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων) care nu au însă mare valoare științifică, din pricină că acesta se ocupă prea amănunțit de latura anecdotică a vieții particulare a filozofilor antesocratici.

Alte lucrări ce mai pot fi folosite ca izvoare pentru a cunoaște filozofia greacă antică mai sînt acelea ale următorilor autori antici: Platon, Aristotel, Cicero, Lucretius, Seneca, Plutarh, Galenus, Sextus Empiricus, Porfirius și ale unor Părinți ai Bisericii ca: Clement Alexandrinul, Justin Martirul, Origen, Eusebiu de Cezareea — în parte și alții ca Tertulian, Lactantiu și Fer. Augustin.

Pentru noi cei de astăzi, dacă voim să cunoaștem temeinic filozofia antică, trebuie să mai consultăm și următoarele lucrări de dată recentă:

O. F. Grippe, *Die kosmischen Systeme der Griechen*, 1851; Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung*, 5 Aufl., 5 vol., 1920 (cu bibl. imensă); Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Teil I. Das Altertum, 11 Aufl., 1920 (cu bibliografie multă); H. Ritter și H. Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contestata*; P. Tannery, *Pour l'Histoire de la science hellène*, Paris, 1887; Ch. Renouvier, *Manuel de philos. ancienne*, 1844; Th. Gomperz,

18. Cuvîntul «fizicieni» indică aici pe acei filozofi antesocratici, care s-au ocupat cu cercetarea naturii. Cărți — capitole.

19. A trăit cca 140—100 î.Hr.

Griechische Denker, 5 Bde., 1911 (trad. și în limba franceză cu titlul: Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, 1908); H. von Armin, *Die europäische Philosophie des Altertums*, 2 Aufl., 1913; H. Siebeck, *Die Geschichte der Psychologie vor Aristoteles*, 1880; John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 3 ed., 1918 (trad. și în limbile franceză și germană); K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921; K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1906; W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*, 3 Aufl., 1913 (trad. și în limba română de T. D. Ștefănescu); Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit*, 1910; E.v.Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1920; W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie des Altertums*, 1920; A. W. Ben, *The Greek Philosophers*, 4 ed., 1921; W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, 1921; Th. Heath, *Greek Mathematics*, 2 vol., 1921; R. Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums*, 2 Aufl., 1924; Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 2 Bde., 1923; Dr. H. Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, 1925; M. P. Nilson, *A History of Greek Religion*, 1925; Dr. W. Capelle, *Geschichte der Philosophie*; Samml. Götschen, Bd. I. *Die Philosophie von Thales bis Leukippos*; II. *Die griechische Philosophie von Sophistik bis zum Tode Platons*, 1922—1926; III. *Vom Tode Platons bis zum alten Stoa*, 1954; IV. *Vom alten Stoa bis zum Erlektizismus im ersten Jahrhundert vor Christus*, 1954; G. Rodier, *Etudes de philos. grecque*, 1926; L. Allevi, *Ellenismo e cristianesimo*, Milano, 1934; Dölger, *Antike und Christentum*, Münster, 1934; G. de Ruggiero, *Storia della filosofia*, Parte I. *La filosofia greca*. Vol. I. *Dalle origini a Platone*, 3 ed. 1934; H. Ritter et L. Preller, *Historia philosophiae graecae testimonia auctororum conlegerunt notisque innoxerunt*, ed. 10 Gotha, 1934; W. Jaeger, *Die Formung des griechischen Menschen*, 1934; A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, 1933; A. Gavotti, I. *Presocratici*, Napoli, 1934; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, 1935; A. Gavotti, *Da Aristotele ai Bizantini. Problemi essenziali della storia del pensiero greco*, Napoli, 1935; F. Enriques et Santolana, *Histoire de la pensée scientifique*. I. *Les Ioniens et la nature des choses*. II. *Le problème de la matière. Pythagoriciennes et Eléates*. III. *Les dernières physiologues de la Grèce*, 1936; J. B. Burgess, *An Introduction to the History of Philosophy*. I. *Ancient Philosophy*, Los Angeles, 1935; G. de Ruggiero, *Storia della filosofia*, vol. II. *Da Aristotele al Neoplatonismo*, 3 ed., Bari, 1935; M. F. Sciacca, *Studi della filosofia antica*, Napoli, 1935; A. W. Benn, *History of Ancient Philosophy*, London, 1936; P. J. De Castro Nery, *Cronologia do pensamento antigo*. Porto Alegre, 1936; L. Laurand, *Pour mieux comprendre l'antiquité classique*, Paris, 1936; R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936; P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité: Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, 1936; E. Millna, *La herencia moral de la filosofía griega. Concepción*. Atenea, 1936; G. Quadri, I. *Tragici greci e l'estetica della giustizia*, Firenze, 1936; E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938; Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Paris, 1938; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecs*, Paris, 1937; W. Schbert, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, Leipzig, 1937; A. Hollard, *Les cultes de mystères*, Paris, 1937; Otto Kern, *Die Religion der Griechen*, Bd. III. *Von Platon bis Kaiser Julian*, Berlin, 1938; K. Kerényi, *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, Amsterdam, 1940 (trad. și în limba italiană: *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologna, 1940); H. W. Rüssel, *Antike Welt und Christentum*, Amsterdam, 1941; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I. *Bis zur griechischen Welterschaft*, München, 1941; W. Schmidt, *Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik*, 1 Hälfte, München, 1940; M. Valgimigli, *Poeti e filosofi di Grecia*, Bari, 1941; J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, Wien, 1941; Același, *Griechische Kultur*, 1941; A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939; J. Leipoldt, *Der Tod bei den Griechen und Juden*, Leipzig, 1942; Thassilo von Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, Königsberg, 1942; Fr. Taeger, *Das Altertum, Geschichte und Gestaltung*, 3 Aufl., 2 Bde., Stuttgart, 1942; G. Corradi, *Studi ellenistici*, Torino, 1941; J. Gaos, *Antologia filosofica. La filosofia griega*, Méjicos, 1941; A. Rivaud, *Les grandes courants de la pensée antique*, 4 éd., 1941; R. Mondolfo, *El pensamiento Antiguo. Historia de la filosofía Greco-Romana*, 2 vol., Buenos Aires, 1942; L. Robin, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1942; L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, 2 Aufl., 1943; P. Le Cour, *Hellénisme et Christianisme*, Paris, 1943; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945; J. Dumortier, *La religion grecque*, 1947; W. Nestle, *Griechischen Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, 1948; Pierre-Maxime Schul, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1949; Hirschberger, *Geschichte der*

Philosophie, Bd. I. Altertum und Mittelalter, 1949; K. Reidemeister, *Das exakte Denken der Griechen. Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato und Aristoteles*, 1949; W. Haeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953; vezi bibliografie între 1934—1945 în: «Bibliografia Philosophica», ed. G. A. De Brie, vol. I, 1950; vol. II, 1954; M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, trad. din limba engleză de F. Durif, Paris, 1953; J. Chevalier, *Histoire de la pensée antique*, Paris, 1955, *Philosophia antiqua*, vol. I—VII, 1946—1955; H. Fränkel, *Wege und Formen früh-griechischen Denkens*, München, 1955; F. Eckstein, *Abriss der griechischen Philosophie*, 1955; O. Gigon, *Ursprung der griechischen Philosophie*, 2 ed., 1958; F. Jakoby, *Griechische Historiker*, 1956; T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, 1953; F. Buffure, *Les mythes d. Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; Cl. Carbonara, *La filosofia greca*, Vol. II, Napoli, 1951; J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I. Altertum und Mittelalter 2 Aufl, 1954; W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, Freib.i.Br., 1950; Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Bd. I—IV, 1956; A. Cresson, *La philosophie antique*, Paris; L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris; P. Gordon, *L'image du monde dans l'antiquité*, Paris; L. Robin, *La morale antique*, Paris; W. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, London, 1963; W.K.C. Guthrie, *Die Griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, 2 Aufl, 1963; H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie*, 1962; F. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1963; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 2 Aufl. 1968; E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei der Griechen*, 1965; O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíode a Parménides*, (trad. din l. germană, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie*), Madrid, 1971; P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité*, Paris, 1968 (trad. și în l. spaniolă de M. Reyes, Llopert, Madrid, 1971); Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Paris, 1972.

I

FILOZOFIA PRESOCRATICĂ

Perioada cosmologică

A

PROBLEMA MATERIEI : HILOZOISMUL IONIAN

Patria originară a filozofiei antice grecești este Miletul, orașul cel mai dezvoltat și mai puternic din Asia Mică în secolul VI î.Hr. Condițiile ce au făcut ca să apară aici cele dintii licăriri ale filozofiei sînt următoarele : poziția geografică favorabilă a acestui oraș, ce se găsea la întretăierea multor căi maritime, ceea ce a făcut ca locuitorii lui să ia cunoștință de cultura altor popoare. Apoi timpurile pașnice ce au caracterizat acest sec. al VI-lea î.Hr. și, mai ales, predispozițiile sufletești ale ionienilor ca : predispoziția spre observarea lumii, spre sistematizarea și generalizarea rezultatelor acestei cercetări a lumii, cît și năzuința de a face considerații raționale asupra fenomenelor din natură.

Problema centrală a gîndirii filozofice din această epocă a fost — după cum am amintit mai sus — fenomenele naturii în eterna lor schimbare și devenire. Întrebarea : de unde sînt toate acestea ? este, așadar, problema cu care se ocupă cei dintii filozofi greci. Așa că putem spune că filozofia a fost la începuturile ei știința despre natură. Din aceasta s-au separat, mai tîrziu, alte discipline cum sînt : astronomia, meteorologia, geografia și matematica. Dar la începuturile ei filozofia nu s-a ocupat decît cu întrebarea despre temeiul ultim sau de început ($\alpha\rho\chi\acute{\eta}$) al naturii ²⁰.

Pentru a-și forma o viziune unitară despre lume, încearcă cei mai vechi filozofi ionieni ca Tales din Milet (cca. 624—546 î.Hr.), Anaximandru (cca. 611—545 î.Hr.) și Anaximene (cca. 582—528 î.Hr.) să răspundă la întrebarea despre acest « $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ ». Din această pricină acești filozofi au

20. Și acest lucru se întîmplă de o manieră ce trădează materialismul, căci lucrurile externe sînt pentru conștiința naturală mai aproape decît eul.

fost numiți «cosmologi» sau și «fiziologi», fiindcă ei s-au ocupat cu «physis», așadar cu natura. Chiar și operele acestor ionieni erau intitulate «peri physeos».

Tales din Milet aparținea unei familii nobile, ceea ce i-a dat posibilitatea ca să facă călătorii îndepărtate — mai ales în Egipt. Tales a fost vestit pentru cunoștințele sale matematice și a fost enumerat printre cei șapte înțelepți ai antichității. Ca om de știință i se atribuie lui Tales prevederea unei eclipse solare, ce a avut loc în 2 mai 585 î.Hr., cît și formularea de axiome geometrice²¹. De aceea îl laudă Herodot (I, 74).

Importanța filozofică a lui Tales este aceea că el a fost cel dintîi filozof (σοφός), care a formulat o ipoteză asupra principiului constant al naturii. De aceea Aristotel îl și numește «ἀρχηγός τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας» și lucrul acesta este de mare importanță, fiindcă numai atunci fenomenele așa de felurite și de multiple ale naturii pot fi explicate, cînd ele pot fi reduse la un principiu unic, care să fie în același timp și substratul unic al acestor fenomene.

După cum spune Aristotel, Tales proclamă ca principiu unic, prin care pot fi explicate toate fenomenele, *apa*. Ceea ce l-a determinat pe acest ionian să considere apa ca principiu originar al lumii, nu se poate spune cu exactitate. Probabil că prin intuiție senzorială, Tales a observat că apa este prezentă în toate prefacerile din natură. Dar cum s-au născut toate lucrurile din apă, aceasta nu ne mai spune Tales.

Totuși, prin această afirmație, Tales poate fi considerat a fi cel dintîi filozof al naturii, fiindcă acesta este cel dintîi gînditor, care se ridică de la observația senzorială a unor fenomene la intuiția unui principiu originar al tuturor lucrurilor. Căci, ceea ce voim să accentuăm aici este faptul că, considerațiile lui Tales, deși par naive, ele cuprind totuși două caracteristici noi față de gîndirea mitologică de pînă la el: întîi deducerea tuturor lucrurilor dintr-o origine unică naturală. Și, în al doilea rînd, conștiința clară că înapoia schimbărilor pe care le suferă fenomenele naturii — vară și iarnă, înflorire și veștejire, naștere și moarte etc. — se află un «ce» originar, ce rămîne mereu identic cu sine, care nu se schimbă și totuși produce din sine lumea, pentru ca apoi s-o ia iarăși în sine, pricinuind astfel procesul etern al acesteia. Tales nu mai întreabă: cum a fost la început?, cum făceau vechii cosmologi, ci el pune întrebarea: Ce este începutul? Așadar, el caută după temeiul originar al tuturor lucrurilor (ἀρχή). Este întrebarea după acel temei care este început, fără ca el însă să mai aibă un început, aceasta fiindcă el este etern (E. Genaro, *La caduta speculativa di Tales*, Genova, 1970).

21. Acest lucru ni-l relatează Eudemos, un elev al lui Aristotel, și că de aceea Tales ar fi adus geometria în Grecia. Vezi: Diog. Laertios, I, 24; Herodot, *Libr. I*, cap. 74. El a determinat anul solar cuprinzînd 365 zile.

Pentru Tales, așadar, temeiul tuturor lucrurilor îl constituie un element senzorial-material. Natural, trebuie să accentuăm faptul că Tales nu cunoaște conceptul naturii în sensul nostru de astăzi, ci pentru acesta energia și materia formează o unitate. Și ceea ce este curios este faptul că pentru acest milezian materia este însuflețită, căci «totul este plin de zei», zice el²². Din cauza acestui antropomorfism naiv, reprezentat de cei trei filozofi milezieni, ei au fost numiți și «hylozoști»²³.

Care este eroarea lui Tales? Greșeala lui este aceea că el caută ceva ce trebuie să fundamenteze realitatea și descopere acest «ceva» tot ca ceva real²⁴.

Anaximandru. Un progres mai esențial face gândirea filozofică prin al doilea filozof milezian, *Anaximandru*²⁵. Acesta este concetățean cu Tales și ceva mai tânăr decât acesta. Anaximandru este socotit a fi cel dintâi filozof grec, care a scris o lucrare cu conținut filozofic și de aceea aceasta este cea dintâi lucrare în proză. Cartea este intitulată *Despre natură* (Περὶ φύσεως), care însă s-a pierdut. În Anaximandru se întâlnesc într-un chip ideal omul de știință cu filozoful. El este cel dintâi om de știință al antichității care înțelege să schițeze o hartă a pământului, în care el indică oceanele și uscatul, căutînd să explice, într-un mod științific, chipul în care s-au format mările. Și — după îndelungate cercetări — Anaximandru ajunge la concluzia că lumea este un «cosmos», iar, ceea ce este și mai îndrăzneț, el mai susține că pământul este un corp rotund ce plutește în spațiu. Îndrăznețul milezian încearcă chiar să fundamenteze matematic această afirmație. El construiește un «σφαῖρα», (Diog. Laert. II, 2), cel dintâi glob al cerului și formulează teorii foarte ingenioase cu privire la originea plantelor, animalelor și a omului, ce nu mai țineau cont de factorul mitologic și religios. Se spune că Anaximandru ar fi inventat și ceasornicul solar (γνόμεον). El a murit în 547 î.Hr.

Și mai îndrăznețe sînt însă ideile filozofice ale lui Anaximandru. După spusa lui Teofrast, Anaximandru a fost elevul și urmașul lui Tales, ceea ce înseamnă că este mai mult ca posibil, ca între milezieni — după cum crede și Diels — să fi existat școli filozofice. Așa se explică faptul că și la Anaximandru problema fundamentală a preocupărilor lui filozofice să fie aceeași ca și la Tales. Căci și pe Anaximandru îl preocupă problema lui ἀρχή. Dar concluziile la care ajunge acesta sînt cu totul deosebite de acelea ale lui Tales.

22. Aristotel, *De anima* I, 2; Diog. Laert. I, 27.

23. Hylozoismul este acea concepție după care materia este însuflețită.

24. Vezi: H. Ritter, *Geschichte der ionischer Philosophie*, 1821; P. Tannery, *Pour l'Histoire de la science hellène. De Thales à Empedokles*, 1887; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958, p. 67—72.

25. Schleiermacher, *Über das Prinzip und Kosmologie Anaximandros*, 1815; Diog. Laertios II, 1—2; O. F. Gruppe, *op. cit.*

Tales afirma că temeiul ultim al lumii este apa. Acest lucru probabil că nu l-a mulțumit pe Anaximandru, căci atunci — conclusea acesta — ar putea să fie considerate ca principii ultime ale lumii și alte elemente decât apa ²⁶. O concluzie foarte justă în urma căreia acest milezian sprinten la minte ajunge la ideea că temeiul ultim al lumii, ce asigură unitatea acesteia, trebuie să fie cu totul de altă natură decât un dat senzorial. Din acest motiv, Anaximandru este silit să caute temeiul unic și ultim al lumii *înapoia fenomenelor senzoriale*. Căci — zice el — «ἀρχή» nu mai poate avea, ca celelalte materii senzoriale, un început empiric în timp, ci el trebuie să fie neprodus, netrecător, nemărginit și în trecut și în viitor. Principiul originar al lucrurilor trebuie să fie «ceva» nemărginit. Așa apare, pentru prima dată în istoria gândirii omenеști, ideea «Nemărginitului». Principiul trebuie să fie o natură nemărginită sau principiul este natura Nemărginitului. Și, din pricina că nici un element material nu îndeplinește aceste condiții, atunci, în determinarea principiului originar al lucrurilor, trebuie să se facă abstracție de toate calitățile senzoriale, așa că principiul originar trebuie să fie nedeterminat ²⁷. De aceea, Anaximandru numește acest principiu «ἀπειρον» sau «Nedeterminatul», vrînd să arate prin acest nume că acest principiu este în același timp nemărginit și de nimic îngrădit ²⁸. În felul acesta filozoful se ridică, pentru prima dată în istoria filozofiei, prin abstracție, de la ceea ce este senzorial, constatat cu simțurile, la ceea ce este noțional: «ἀρχή» este «ἀπειρον», *Nedeterminatul*. Așa ne-a rămas exprimată ideea anaximandrică la Aristotel: temeiul ultim al lumii trebuie să fie mărginit, pentru ca devenirea să nu înceteze niciodată, ci să se producă mereu în eternitate. Dacă n-ar sta așa lucrurile, viața din univers ar înceta să mai existe.

Prin «Nemărginit», Anaximandru înțelege — după cum ne confirmă acest lucru și Aristotel — o *materie* nemărginită, desigur în sensul unui «ce» originar veșnic viabil și care se mișcă numai prin sine. De aceea Anaximandru își numește *Nedeterminatul* «nemuritor», «netrecător», «neprodus» și «veșnic tînăr». Că el ar fi afirmat — cum se crede acest lucru pe temeiul unui loc din Aristotel — că *Nemărginitul* ar fi și «divin» (θεῖον), fiindcă cuprinde și susține totul, nu se poate spune cu siguranță.

Ceea ce se poate spune despre «Apeiron»-ul lui Anaximandru este că:

1. El este înaintea oricărei materii senzoriale ²⁹;

26. Diog. Laertios II, 1—2.

27. Idem, I.

28. El este infinit. Simplicius, *Ad. Arist., Phys.* (I, 2), p. 5 b.

«Nemărginitul», principiul tuturor lucrurilor, materia neordonată a lumii (Diels, 2, 9).

29. Diels, *op. cit.*, Fragmentul 1, p. 89. Plutarh II critică pe Anaximandru din pricină că el nu arată ce calitate are acest «ἀπειρον»; Stobaeus, *Ecol. Phys.* c. 11, p. 294, ed. Heiran.

2. El n-are nici o calitate pe care o întâlnim în experiență la alte elemente. El n-are vîrstă ³⁰;

3. El este nemărginit, neschimbător și netrecător.

Această concepție despre «ἀρχή» este formulată de către Anaximandru numai pe temeiul gândirii raționale și de aceea ea este o cunoaștere rațională. Aici întâlnim, deci, pentru prim dată, faptul că gîndirea se ridică de la cunoașterea senzorială la cunoașterea pur noțională, așa cum se va întîmpla mai tîrziu la filozofii eleați și la toți filozofii raționaliști. În acest caz, «Aperion»-ul lui Anaximandru poate fi considerat identic cu «existența pură» a eleaților și cu «substanța» lui Spinoza, deși la Anaximandru nu poate fi vorba încă despre un concept abstract al substanței, din pricină că — cum am mai amintit — Anaximandru concepe existența ca fiind ceva *material* ³¹.

Dar cum acționează acest nemărginit în procesul lumii? La întrebarea aceasta fundamentală a filozofiei naturii, Anaximandru nu răspunde mulțumitor. Pentru Anaximandru Nedeterminatul este o materie subtilă, invizibilă, care, dintr-o pornire internă, iese din omogenitatea originară și prin diferențiere produce elementele contrare, ca rece și cald, umed și uscat etc., din care s-au născut toate lucrurile și lumea. Acest milezian gîndește formarea lumii ca o diferențiere, ce este produsă de eterna mișcare a elementelor contrare, pe care le cuprinde Nemărginitul, în chip potențial.

Această mișcare eternă, pe care noi trebuie s-o gîndim ca un vîrtej, Anaximandru și-o închipuie, ca toți hylozoii, ca ceva ceea ce nu mai trebuie fundamentat și de aceea el nu se mai ocupă de originea ei. O asemenea mișcare ține de ființa temeiului originar (ἀπειρον).

Plecînd de la aceste daturi, Anaximandru concepe o cosmologie îndrăzneată și naivă în același timp, pe care din lipsă de material mai amplu nu o putem reconstitui decît în chip incomplet. După ce caldul a fost diferențiat, acesta s-a urcat în sus, în timp ce masa rece a rămas jos. În jurul recelui s-a concentrat caldul în forma unui glob, așa «cum îmbracă coaja copacul», recele rămînînd în mijloc. Din această masă s-a format lumea vizibilă. Desigur nu numai o lume, ci o infinitate de lumi, pe care temeiul originar le va absorbi iarăși în sine. Căci aceasta este caracteristica ființială a acestuia. «Unde este originea lucrurilor, acolo se află și apunerea lor, în concordanță cu necesitatea. Ele plătesc astfel unora altora pedeapsa și cîința pentru nedreptatea lor, în concordanță cu ordinea timpului», zice Anaximandru. De aceea din eternitate are loc

30. Idem.

31. Hölscher, *Anaximander*, în : «Um die Begriffswelt der Vorsokratiker» Darmstadt, 1968; A. Laurenti, *Introduzione a Talete, Anassimandros, Anassimene*, Bari, 1971.

o continuă producere și apunere a lumilor, ce se nasc într-un număr infinit.

Prin aceasta Anaximandru afirmă unele idei ce vor avea o importanță epocală pentru evoluția de mai târziu a filozofiei grecești. Întîi este ideea periodizării lumii. Apoi ideea că există o lege a naturii, ce stăpînește asupra întregii vieți cît și asupra fenomenelor și a schimbărilor din lume ³².

Anaximene. Al treilea milezian, Anaximene (582—528 î.Hr.), contemporan și prietenul lui Anaximandru, nu reprezintă în considerațiile sale filozofice un progres față de concepția acestuia din urmă, ci mai degrabă un regres. Probabil că acesta n-a înțeles considerațiile făcute de Anaximandru, cu care el era în raporturi bune, fiindcă Anaximene rămîne, cu privire la întrebarea despre «ἀρχή», la o concepție naivă, ce seamănă cu a lui Tales. Pentru Anaximene temeiul din care s-au născut toate lucrurile este *aerul*. Probabil că ceea ce l-a determinat pe acesta să considere aerul drept «ἀρχή» a fost faptul că aerul umple toată lumea și se pare că n-are nici o mărginire și că el constituie chiar și sufletul (ψυχή) omului, așadar principiul ce dă viață acestuia. «Ca și sufletul nostru, care constă din aer și care ne guvernează, tot asemenea aerul cuprinde întregul cosmos», zice acest milezian în al doilea fragment ³³ ce cuprinde în simburile încă în al 5-lea secol î.Hr. ideea microcosmosului și macrocosmosului. Aerul este, așadar, «ἀπειρος ἀρχή».

Credința aceasta a lui Anaximene despre suflet (ψυχή) era comună grecilor antici. Ei credeau că sufletul este constituit dintr-o materie fină — aerul — și care la moarte părăsește corpul omului, pentru a se duce într-o lume subpămînteană unde trăiește mai departe ca umbră. Este aceasta o concepție pe care o reprezintă aproape toți filozofii antici greci, excepție făcînd doar Platon.

Dar trebuie să recunoaștem totuși că, deși Anaximene a regresat în ceea ce privește determinarea materiei originare, a făcut și el un progres în soluționarea altei probleme. El este cel dintîi filozof care încearcă să soluționeze problema energiei, prin care materia originară a produs lucrurile din lume. La Anaximandru activitatea «arhe»-ului în procesul lumii nu era expusă destul de clar, ceea ce făcea ca unitatea acestui proces să fie amenințată. Această unitate putea fi salvată numai dacă toate deosebiriile calitative sînt reduse la deosebiri cantitative, ceea ce înseamnă că toate deosebiriile calitative ale lucrurilor să fie reduse la mai multă sau mai puțină substanță la același volum. La această idee

32. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1908; Schleiermacher, *Über Anaximandros*, Bd. III, III Abteil., *Sämtliche Werke*, p. 171—296; Büsgen, *Über das «Apeiron» Anaximanders*, 1867; F. Lütze, *Über das Apeiron Anaximanders*, 1878; G. B. Burch, *Anaximander, the first Metaphysician*, «Rev. Metaph.», 1949.

33. Diels, *op. cit.*

Anaximene a fost condus de o observație pe care el a făcut-o : el a observat că prin încălzire corpurile se întind și prin răcire se contractă. De aici filozoful grec trage concluzia : din «ἀρχή», așadar din aer, se produc prin întindere și contractare toate lucrurile. Subțierea (pyknosis) și învîrtoșarea (manosis) aerului sînt cei doi agenți, ce au produs apariția lucrurilor. Prin subțierea aerului s-a produs focul, iar prin învîrtoșare au fost produse apa, pămîntul și lucrurile.

Acești trei milezieni trebuie să fie considerați, așadar, ca fiind cei dintii pionieri ai științei. Căci, așa naive cum sînt concepțiile lor despre «ἀρχή», ele reprezintă totuși o întoarcere epocală de la gîndirea mitologică la gîndirea rațională. De la acești trei gînditori așa de naivi și pînă la filozofii sec. al XX-lea, gîndirea omenească va face progrese uriașe, dar celor dintii le revine meritul de a constitui începutul mării drame a gîndirii umane. Este aceasta o contribuție de seamă a celor trei milezieni. Ei sînt materialisti. (Vezi I. Nipon, *Les matérialistes grecques*, Paris, 1969 ; W. Jaeger, *Die Theologie der milesischen Naturphilosophen*, în : «Um die Begriffswelt der Vorsokratiker» Darmstadt, 1968).

B

PROBLEMA FORMEI

PITAGORA DIN SAMOS

(cca. 582—500 î.Hr.)

Ceea ce i-a preocupat pe cei trei filozofi milezieni a fost problema materiei originare a lumii. Cu Pitagora și elevii acestuia se pune în filozofia greacă o problemă cu totul nouă : se pune problema formei³⁴.

Pitagora este originar din insula Samos, o insulă ioniană aproape de coastele Asiei Mici. Despre viața acestuia nu cunoaștem decît puține date, pe care le-a mijlocit tradiția. De aceea nu există o doxografie despre filozofia lui Pitagora. Știm numai că a fost fiul lui Mnesarchos, care aparținea unei familii înstărite din insula Samos. După spusa lui Apollodor, în jurul anului 532 î.Hr., Pitagora era în vîrstă de 40 de ani³⁵. Silit de tiranul Polykrates — care conducea insula — Pitagora se refugiază în colonia doriană Samos din sudul Italiei. Aici el înființează un fel de confrerie religioasă-etică, un gen de ordin filozofic-religios esoteric, în care el era considerat a fi de origine divină. Ordinul acesta a avut mulți adepți, chiar și dintre cetățenii avuți din Croton și din alte orașe mărginașe. Oridinul pitagoreian a durat pînă pe la mijlocul secolului

34. Vezi : Chaignet, *Pythagore et la philosophie Pythagoricienne*, 2 vol., Paris, 1873 ; Frank, *Platon und die sogenannten Pythagoreer*, Leipzig, 1923 ; J. Burnet, *op. cit.*

35. Nașterea lui Pitagora este situată în jurul Olimpiadei a 60-a (584 î.Hr.). Diog. Laert., VIII, 1—3. După alții, el s-a născut în anul 608 î.Hr.

V î.Hr., cînd un anume Cylon, conducătorul politic al insulei, a început o prigoană cruntă împotriva pitagoreilor, căreia i-au căzut victimă mulți dintre adepții lui Pitagora. Unii dintre aceștia s-au putut salva prin fugă în Grecia, unde au răspîndit ideile lui Pitagora. Așa se face că pe la anul 100 î.Hr., reînviind ideile pitagoreiene, s-a născut direcția filozofică cunoscută sub numele de neo-pitagoreism. — Pitagora s-a numit pe sine pentru prima oară «φιλόσοφος» în loc de «σοφός».

După ultimele cercetări făcute de cunoscătorii pitagoreismului, s-a ajuns la concluzia că concepția reprezentată de Pitagora, ce a avut o influență așa de mare în lumea antică, nu este atît de natură filozofică, cît mai ales de natură religioasă-morală. Căci principiile pe care le observau adepții confreriei pitagoreice nu priveau cunoașterea lumii, ci conducerea vieții omenești.

Din pricină că nu ne-a rămas nici o lucrare de la Pitagora, nu cunoaștem cu certitudine decît două dintre principiile reprezentate de acesta. Primul este acela că sufletul este de origine divină și că de aceea ele este nemuritor ³⁶. După moarte acesta peregrinează prin corpurile animalelor, pentru ca după o lungă peregrinare să se întoarcă iarăși într-un corp omenesc ³⁷. În legătură cu această idee Pitagora recomanda cumpătarea și abținerea de la anumite alimente, socotite a fi «necurate». Datorită cunoștințelor sale medicale, Pitagora mai recomanda un anumit regim de viață, ce avea în vedere sănătatea fizică.

De mare importanță este însă mai ales faptul că Pitagora este descoperitorul *ideii de știință*. El a cultivat știința pură. Iată cum îl descrie Gomperz: «Un talent extraordinar în domeniul matematicilor, întemeietorul acusticii, deschizător de drumuri în astronomie... savant, teolog și reformator moral, a unit în personalitatea sa o bogăție de talente foarte diferite și în parte contradictorii» ³⁸. În special, în domeniul matematicii și al geometriei, Pitagora s-a devedit a fi un spirit genial. El a formulat pentru prima oară teoria despre proporții și a descoperit principiul ce-i poartă numele. De asemenea Pitagora s-a ocupat intensiv cu probleme de astronomie. În această privință avem mărturia elevului lui Aristotel, Eudemos ³⁹.

Pitagora a mai studiat în legătură cu matematica și muzica, ceea ce a avut ca urmare că acesta a ajuns să studieze relațiile dintre armonie și anumite raporturi numerice dependente de lungimea și scurtimea

36. Aristotel, *De anima*, I, 2, 404 a 18; Cicero, *Tusc., Quaest.*, I, 16.

37. Sufletul parcurge un circuit (Diog. Laert. VIII, 14; Aristotel, *ibidem*, I, 3).

38. Gomperz, *Griechische Denker*, Erster Band, 2 Aufl., Leipzig, p. 81.

39. J. Klein, *Die pythagoreische Wissenschaft*, în «Um die Begriffswelt der Vorsokratiker», *op. cit.*

corzilor de la chitară și alte instrumente muzicale. Concluzia la care ajunge Pitagora este că numărul și măsura sînt principiile ce guvernează lumea și că acestora le revine o esență independentă⁴⁰. Milezienii considerau materia ca fiind «ἀρχή»; Pitagora face din relațiile cantitative principii fundamentale ale lumii, așa că problema materiei rămîne tot atît de nerezolvată ca și mai înainte.

Pitagora merge așa de departe, încît afirmă că esența tuturor lucrurilor o constituie raporturile matematice și că de aceea numărul ar fi principiul originar al tuturor lucrurilor. Totul își are originea în numere și totul constă numai din raporturi numerice. Desigur, nu trebuie să ne închipuim că Pitagora ar fi ajuns la conceptul abstract al numărului. Acesta reprezintă principiile aritmetice — ca de altfel toți filozofii antecratici — într-un mod geometric și de aceea numărul a rămas o mărime intuitivă. Așa se face că, atunci cînd Pitagora consideră numărul ca fiind esența unui lucru, el se gîndește la forma spațială geometrică a acestuia. Totuși esențialul este că uneori pitagoreii fac abstracție cu totul de structura senzorială a lucrurilor și le gîdesc pe acestea ca fiind date odată cu relațiile spațiale, în așa fel că, față de forma acestora, materia nu mai are nici o importanță. Așa se face că punctul este identic cu unu, linia este indicată prin doi, suprafața prin trei, iar celelalte corpuri prin patru. Focul este egal cu tetraedru, apa cu icosaedru, aerul cu octaedru, pămîntul cu cubul, iar eterul cu dodecaedru.

Elementele numerelor le apar pitagoreilor a fi «dreapta» și «nedreapta». «Dreapta» este identică cu neîărcuitul, «nedreapta», cu ceea ce este îărcuit. Interesant este că pitagoreii operează aici cu judecări de valoare, fiindcă ei consideră «nedreapta» mai bună, iar «dreapta» mai rea, o tendință ce se face simțită și în speculațiile pitagoreilor cu numere. Și fiindcă concepția că esența universului este numărul, este destul de îndrăzneată, și mai îndrăzneată este ideea că, așa cum în muzică anumite relații numerice în legătura diferitelor tonuri produc un acord, tot asemenea opozițiile din lume produc în ultimă analiză o armonie fundamentală, ce se întemeiază tot pe relații numerice⁴¹. Tot asemenea produc și planetele, ce se mișcă cu viteze diferite în jurul pămîntului, o armonie cosmică a sferelor, pe care noi nu o percepem, din pricină că de la naștere o auzim mereu în urechile noastre.

Credința că, calitățile numerice constituie esența lucrurilor, cuprinde în sine și ideea că cu forma lucrurilor este dat și scopul acestora. Din acest motiv, pentru pitagorei, acele lucruri sînt mai desăvîrșite în care se păstrează mai bine forma. Regularitatea, ordinea și armonia for-

40. Aristotel, *Metaphysik* I, 5; Sextus Empir. Pyrrhon, Hypothyp, III, 18, 152.

41. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 362; Vezi: Hetdel, *The Pythagoreans and Greeks mathematics*, în «Studie in Presokratik philos.» op. cit., 1970.

mează scopul cel mai înalt al lucrurilor. De aceea și preaslăvirea universului de către pitagorei, din cauză că universul formează un «cosmos». Pentru a explica structura și ordinea acestui cosmos, pitagoreii pornesc de la numărul, pentru ei desăvârșit, zece, ce este baza sistemului zecimal, potrivit căruia aceștia construiesc o teorie astronomică foarte interesantă. După această teorie, pământul s-ar afla în centrul universului, iar în jurul acestuia se învârtesc zece sfere, care poartă zece corpuri cerești: stelele fixe, cinci planete (Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn), soarele, luna, pământul și contrapământul (τῆν ἀντίχθονα, ἀντίχθων). Toate acestea se învârtesc la rîndul lor în jurul focului central în care își are originea toată viața. În mișcarea lor acestea produc acea muzică misterioasă despre care vorbeam mai sus. Știm precis că Pitagora a afirmat că pământul este rotund și că el este o planetă între planete⁴². Din aceste pricini se crede că el a pus în circulație termenul «κόσμος» pentru a numi universul.

Dar pentru Pitagora conceptul armoniei nu avea o însemnătate atît de mare numai pentru lumea fizică, ci și pentru lumea morală. Scopul suprem al moralei pitagoreice este virtutea, ceea ce pentru aceștia însemna armonia raționalului cu neraționalul în sufletul omului. Iar mijlocul cu ajutorul căruia se poate realiza acest scop este educația prin muzică, fiindcă numai aceasta poate să înalțe și să curețe sufletele, să strunească pasiunile sufletului omenesc și să vindece toate durerile pe care le încearcă cineva în această lume. Alte mijloace mai sînt: viața ordonată sever și autoexaminarea continuă.

Pitagora a avut mulți admiratori și elevi. Cei mai însemnați dintre aceștia au fost: Filolaos, Simmias și Cebes, prietenii lui Socrate, Petru din Himera și Arhitas din Tarent — pe care îi admiră Platon — Artoxenos, întemeietorul muzicii științifice, precum și Alcmaion din Croton, care, după spusa lui Aristotel, s-a născut în a doua parte a secolului al VI-lea î.Hr. Acesta din urmă este însemnat prin faptul că pe lângă că acceptă și el ideea nemuririi sufletului, el caută să o și demonstreze, susținînd că sufletul atunci este nemuritor cînd seamănă cu lucrurile nemuritoare, ce sînt în veșnică mișcare. Alți elevi mai sînt și Hipposos din Metapont și Ecfantes. Acesta din urmă afirmă și el că pământul se învîrte în jurul axei sale.

Dar cel mai însemnat dintre acești elevi ai lui Pitagora a fost Alcmaion din Croton, care, după spusa lui Aristotel, s-ar fi născut cam pe la sfîrșitul sec. al VI î.Hr. Acesta nu este atît de vestit ca pitagoreian,

42. Această teorie pitagoreică a numerelor a influențat pe Giordano Bruno, A. Comte și L. Oken. Vezi: Gomperz, *op. cit.*, p. 87; Aristotel, *De coelo*, II, 12.

cît mai ales ca medic⁴³. Din ştirile pe care le avem despre acest genial medic antic, datorită lui Herodot, se ştie că el a făcut disecţii pe animale şi a tras concluzii din aceste disecţii cu privire la viaţa omului. Aşa a ajuns el la concluzia că sediul sufletului este creierul, nu inima, şi cu aceasta el face din creier organul principal, prin care are loc percepţia senzorială. Pe temeiul acestei descoperiri, Alcmaion încearcă să elaboreze o fiziologie, care este cea mai veche încercare de acest fel pe care o cunoaşte istoria ştiinţei.

O altă idee nouă a acestui genial pitagoreian este că omul se deosebeşte de animal. Deosebirea esenţială dintre om şi animal este, după Alcmaion, că omul gîndeşte, în timp ce celelalte fiinţe posedă numai o percepţie senzorială şi nu şi facultatea de a gîndi. Cu aceasta se face, pentru prima dată în istoria gîndirii omeneşti, deosebirea esenţială între percepţie şi gîndire.

Alcmaion a descoperit că creierul este centrul percepţiilor senzoriale şi că acestea se produc datorită a ceea ce este contrar. Este interesantă încercarea pe care Alcmaion o face, pentru a explica vederea. Din acelaşi loc al creierului, zice el, pleacă doi nervi ai vederii, ce se întind un timp paralel, apoi se diferenţiază în formă de furculiţă, pentru ca apoi fiecare din aceştia să se ducă la ochi, în care se află un fel de «pneuma». În regiunea sprîncenelor se strîmbă şi umplu orbita ochiului. Că aceste «drumuri aducătoare de lumină» îşi au originea în creier se poate dovedi prin disecţie. Dar, zice Alcmaion, şi din faptul că noi nu putem mişca un singur ochi, ci numai pe amîndoi deodată. Ochiul este acoperit cu patru piei, ce sînt transparente. Din această transparenţă se reflectează lumina şi toate obiectele luminate. În urma acestei reflectări noi vedem. Pentru Alcmaion ochiul este un fel de oglindă, ce reflectă obiectele şi care transmite apoi imaginea acestora la creier. Cum se întîmplă această transmitere Alcmaion nu ne mai spune.

Intr-un fragment ce ne-a rămas de la acest crotonian se vorbeşte şi despre cunoaştere. El zice : «Despre ceea ce este nevăzut şi despre ceea ce este muritor au certitudine numai zeii ; omului nu-i este hărăzită decît o presimţire vagă». Prin această afirmaţie, Alcmaion vrea să spună că cunoaşterea omenească este mărginită⁴⁴.

Din datele acestea puţine putem totuşi deduce că două sînt izvoarele din care se inspiră Alcmaion : din concepţiile mistice-religioase ale pitagoreilor şi din observaţia ştiinţifică a naturii. Rezultatele reflexiunilor pe care le face Alcmaion nu stau însă într-o legătură organică.

43. Gomperz consideră pe Alcmaion ca fiind părintele fiziologiei, *op. cit.*, I, p. 119 ; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, 1962.

44. Vezi legătura dintre pitagoreism şi sofistică la Gomperz, *op. cit.*, p. 99.

BIBLIOGRAFIE

Pină la anul 1894 vezi bibliografie la Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 8 Aufl., 1894; Zeller, *op. cit.*; Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I și bibliografiile scrise de: Porphyrius și Jamblikos (1910), amândouă în ed. lui D. Laertius de Cobet, 1850); A. Rothenbücher, *Das System der Pythagoreer*, 1867; Chaignet, *Pytagore et la Philosophie pythagoricienne*, 1875; W. Bauer, *Der ältere Pythagoreismus*, 1897; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I. Dritte Aufl., 1911; P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2 ed. London, 1908; A. Delate, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, 1915; A. Delate, *Etudes sur la politique pythagoricienne*, 1922; Er. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1925; D. Brunschwig, *Rôle du pythagoreisme dans l'évolution des idées*, Paris, 1936; E. Valenti, *Della antiche leggi di Carondo, filosofo pitagoreico*, Parma, 1936; A. Cameron, *The Pythagorean Back ground of the Theory of Recollection*, 1938; G. Méantis, *Le livre de la sagesse pythagoricienne*, Paris, 1938; Kurt Fritz v., *Pythagorean Politics in Sothern Italy*, New York, 1940; V. Carparelli, *La sapinze di Pytagora*, vol. I, Padova, 1941; Jul. Malengreau, *Euclide ou Pythagore?* Montrieux, 1941; E.L.Jr. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942; L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1948; T. Brunius, *Pythagoras and the arts*, în «Man World», 1971 (4).

C

PROBLEMA UNITĂȚII DINTRE MATERIE ȘI FORMĂ

1. HERACLIT DIN EFES

(cca. 540—480 î.Hr.)

După cum am văzut, pe cei trei milezieni îi interesa problema materiei, iar pe Pitagora și pe pitagoreieni problema formei. În felul acesta s-au născut în filozofia antesocratică două direcții, ce trebuiau unite. Meritul de a fi încercat să facă acest lucru îi revine lui Heraclit și filozofilor eleați.

Heraclit din Efes este una dintre cele mai interesante figuri din istoria culturii antice grecești. Caracterul și puternica lui individualitate ni se descoperă în stilul său clar în expresii și adînc de sens. Scrisul lui are ceva profetic și mistic, el este bogat în imagini grandioase și nespuse de îndrăzneț în comparații, căci acest spirit mare nu gîndește în abstracții, ci în intuiții concrete și în imagini plastice.

Heraclit a trăit și a gîndit la sfîrșitul secolului al VI-lea și la începutul secolului al V-lea î.Hr. Veacul în care trăiește Heraclit este veacul puternicelor individualități ale culturii antice grecești, veacul războaielor cu persii, în care geniul unui Temistocle devine salvatorul elenismului de catastrofa care-l păștea de a ajunge în sclavia asiatică.

Heraclit din Efes, după cum am spus, una dintre cele mai interesante figuri de gînditori pe care a produs-o cultura antică greacă, descindea din vechiul grup al lui Androcle, urmaș al Codrizilor. Familia sa a dat Efesului generații de-a rîndul de Basilei, care, la început fruntași politici, cu timpul funcțiile lor au fost limitate la atribuții preoțești, legate de cultul Demetrei eleusine⁴⁵. Semnificativ este însă faptul că Heraclit

45. Vezi: Strabon, XIV, 3; Diog. Laert. IX, 2, 3 15

renunță la funcția sacerdotală în favoarea fratelui său și se dedică studiului naturii⁴⁶. Pasiunea pentru știință l-a făcut să se țină departe de viața politică. Solicitat de efeseni să le întocmească legislația, el refuză să facă acest lucru și aceasta din resentimentul pe care-l nutrea față de regimul democratic. Retras cu totul din viața politică, el s-a ocupat exclusiv cu știința, ceea ce a făcut pe contemporanii săi să-l numească filozoful «tinguitor»⁴⁷.

Heraclit este un gânditor foarte original și ideile lui vor influența pe mulți filozofi antici și moderni. Ba ceva și mai mult, «heraclitismul» va deveni — alături de eleatism — una din temele fundamentale ale istoriei filozofiei.

Opera sa, cu titlul «Περὶ φύσεως» (Despre natură), a fost elaborată de marele efesan în plină maturitate. Ea s-a pierdut, dar ni s-au păstrat totuși circa 130 de fragmente, conservate ca citate, mai mult sau mai puțin autentice, în operele urmașilor, care adesea se refereau la ideile lui Heraclit. După părerea lui Diels, lucrarea lui Heraclit nu era sistematică, ci mai degrabă un fel de jurnal zilnic⁴⁸, care, din această pricină, era foarte greu de înțeles, ceea ce i-a adus lui Heraclit epitetul de «întunecat» sau «obscurul» (ὁ σκοτεινός). Totuși, în acest jurnal zilnic sînt expuse adevărate perle de cugetare⁴⁹.

a. **Ontologia heracliteană.** Heraclit ni se înfățișează ca un gânditor care începe prin a observa natura, de la care se ridică apoi la adînci considerații filozofice. Ca și alți gânditori greci din această epocă și Heraclit are o atitudine negativă față de credințele religioase ale poporului. El critică nemilos și misterele cu simbolismul lor nebulos. Ca toți gânditorii originali, Heraclit avea o natură de critic tăios. Aplecat spre speculații metafizice el n-are multă înțelegere pentru «fizicienii» dinaintea lui. Heraclit are însă două trăsături comune cu Xenofon: și el năzuiește să depășească politeismul antropomorf și să facă dovada unității întregii existențe. De aceea el scrie: «Din totul devine Unul și din Unul devine totul» (Fragm. 10).

Și totuși Heraclit se află într-o flagrantă contrazicere cu Xenofon. Acesta din urmă afirma că «ἀρχή», Unul-Universal, care este identic cu divinitatea, se află departe de orice schimbare, așadar într-o eternă nemiscare. Heraclit dimpotrivă vede esența lumii în eterna schimbare a lucrurilor. Într-un chip plastic și intuitiv, întrebuițînd imagini din na-

46. Vezi: Diog. Laertius, IX, 6. — Diogene Laertius (IX, 17) menționează cinci omonimi care poartă acest nume.

47. Vezi: W. Trillitsch, *Heraklit der «weinende» Philos.*, în «Wissenschaft», Zeitschrift der Karl-Marx Univ., Leipzig, Heft 3, 1962.

48. H. Diels, *Heraclitus von Ephesos*, Berlin, 1901, p. VIII.

49. Vezi fragmentele heraclitene traduse în românește în monografia I. Banu, *Heraclit din Efes*, București, 1963.

tură, el caută să facă dovada acestei teze. «Soarele este în fiecare zi nou», zice el (Fragm. 6). Coborînd în rîu, pe oameni «îi scaldă mereu alte și alte unde» (Fragm. 12). «Totul curge și nimic nu durează» («πάντα ῥεῖ») ⁵⁰, așa sună o maximă, ce nu se găsește în fragmentele lui Heraclit, dar care redă în chip aforistic viziunea heracliteană despre eterna curgere a lucrurilor ⁵¹. Nicăieri în lume nu există ceva care să rămînă neschimbător. Dacă simțurile noastre ne conduc la o idee contrară, aceasta este o simplă iluzie, a cărei origine este faptul că din substanța lucrurilor dispare tocmai atîta cît pe un alt drum li se adaugă iarăși. De la această eternă curgere și schimbare nu este exclus nici omul, nici corpul și nici sufletul. Care este punctul de plecare al lui Heraclit, pentru a dovedi această concepție?

El pleacă de la o problemă ce nu fusese sesizată de înaintașii săi. Cei trei milezieni nu se întrebau în ce raport se află schimbările lucrurilor, față de substanța neschimbătoare dinapoia lor; așadar cum se face că substanța se schimbă și totuși rămîne aceeași? Milezienii explicau schimbarea senzorială prin permanența substanței invizibile. Dar marele mister rămînea totuși legătura dintre schimbarea senzorială și permanența ce scapă percepției simțurilor.

Pentru a dezlega acest mister existau două drumuri: ori a face din schimbare chiar temeiul ultim al tuturor lucrurilor, ori a declara că schimbarea este iluzorie și a face din realitate o substanță unică, infinită și neschimbătoare. Primul este drumul pe care merge Heraclit, al doilea este drumul eleaților.

Pentru Heraclit acest șuvoi ce curge fără încetare are ca urmare că noi descoperim la unul și același lucru calități opuse ⁵². «Recele devine cald, caldul rece, umedul uscat, uscatul umed» (Fragm. 126), iarnă-vară (Fragm. 67), zi-noapte (Fragm. 57, 67), viață-moarte (Fragm. 62, 77, 88), tinerețe-bătrînețe (Fragm. 88), bine-rău (Fragm. 58), existență și non-existență (Fragm. 49), unul și toate (Fragm. 50, 10), întreg și neîntreg (Fragm. 10), același și altul (Fragm. 12). Contradicția este universală, ea îmbrățișează realitatea în toate sectoarele ei. Oriunde privim, vedem numai contradicții și opoziții și trecerea acestora a unora în altele, o eternă victorie și sucombare, fiindcă toate întîmplările din lume nu sînt altceva decît lupta unor contrarii. «Toate se nasc din luptă» (Fragm. 80 și 53). «Conflictul este tatăl tuturor, regele tuturor; pe unii el îi face zei, pe alții oameni, pe alții sclavi, pe alții liberi», zice Heraclit. De aceea el comba-

50. «πάντα ῥεῖ». Vezi: Aristotel, *De coelo* III, 1, 298 b. (Vezi și *Metaph.* I, 6).

51. Vezi: Platon, *Cratylus*, p. 402; Aristotel, *Metaphys.* I, 6; XIII, 4.

52. Pentru această descoperire, Hegel îl laudă pe Heraclit și afirmă că acest principiu este esențial și se găsește în *Logica* sa. *Vorlesungen über die Gesch. der Philos.*, 334.

te pe Homer, care ar dori să înlăture lupta din lume, aceasta din motivul că înlăturarea luptei din arena vieții ar însemna sfârșitul devenirii și deci al vieții. Heraclit vede peste tot o coexistență a contrariilor, atât în macrocosmos cât și în microcosmos. Pentru marele efesan această luptă este numai o pirghie spre ceva mai înalt, spre o armonie, spre un acord sau spre o unitate. «Cele opuse se acordă — zice Heraclit — și din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie» (Fragm. 8), sau «din toate Unul» (Fragm. 10). Așa cum fără luptă n-ar fi posibilă viața, tot asemenea fără contradicții n-ar fi posibilă armonia⁵³. Căci așa cum numai din multiplicitatea diferitelor tonuri mai înalte și mai joase se naște armonia în muzică, sau așa cum numai din principiile contrare ale masculinului și femininului se naște unitatea mai înaltă a căsătoriei, tot asemenea se unește mereu în procesul lumii ceea ce este contrar, chiar dacă oamenii nu înțeleg că «ceea ce se contrazice este în armonie cu sine însuși. Unirea contrariilor ca la arc și tije» (Fragm. 51). «Armonia invizibilă este mai bună decât cea vizibilă» (Fragm. 54).

În felul acesta efesanului i se descoperă, în haosul părut și lipsit de sens al disonanțelor și prin contradicțiile ce determină armonia tuturor fenomenelor, o rațiune adâncă. Această rațiune este numită de gânditorul grec prin cuvîntul «λόγος»⁵⁴.

Pentru a înțelege logosofia heracliteană este necesar să expunem mai întâi cosmologia acestuia. Întregul univers se dezvoltă la Heraclit dintr-un singur element. Acest element este *focul*⁵⁵. Focul acesta a existat din «totdeauna» (Fragm. 30), așa că nu există nimic anterior focului. Elementul acesta are menirea la Heraclit să fundamenteze unitatea universului. Căci, pentru Heraclit, lumea n-a fost creată de nici un zeu⁵⁶, ci ea a existat din totdeauna și va exista mereu, un etern foc viu. Prin diferiți «προπαί» trecînd, elementul acesta originar a produs lumea. Așa s-au născut marea, pămîntul și focul arzător al lumii (Fragm. 21).

După Heraclit focul are mai multe funcțiuni :

El este substanța primordială din care derivă substanțele actuale ale diferitelor lucruri. Spre deosebire de milezieni însă, Heraclit depășește faza grosolană și naivă a materiei primordiale originare, căci la el în mod continuu, din eternitate și în mod etern, focul se schimbă în unele sau altele din calitățile esențiale existente în lume, care, la rîndul lor,

53. Heraclit este un dialectician, aici el exprimă în noțiuni forma dramatică a mișcării lumii. Lui îi este clar că totul în lume este condiționat de contradicții. Războiul, lupta (πόλεμος, εἰς) este vehiculul întregii vieți (πάντα κατ' ὅν τιναί).

54. Asupra sensului heraclitean al conceptului «λόγος» interpreții Efesanului nu sînt de acord. Vezi confruntarea acestora în: A. Aall, *op. cit.*, p. 41—56; Banu, *op. cit.*, p. 45, 80. Logosul heraclitean este identic cu Rațiunea universală.

55. Aceeași dispută se duce între cunoscătorii filozofiei heraclitene și cu privire la sensul acestui termen. Vezi bibliografia de la sfîrșit.

56. Vezi Zeller, *op. cit.*, I, 2, 645.

se preschimbă în foc. Heraclit nu admite un început al lumii și nici un sfârșit al acesteia, aducând în sprijinul acestei concepții o imagine de ordin geometric: «tot una este începutul și sfârșitul unei circumferințe» (Fragm. 103). Iar un alt argument este următorul: «Toate se preschimbă în egală măsură cu focul și cu focul toate — așa cum mărfurile se preschimbă pe aur și aurul pe mărfuri» (Fragm. 90). Căci, așa cum citam și mai sus, «lumea aceasta, cu toate lucrurile din ea, n-au făcut-o nici zeii și nici oamenii, ci ea a fost mereu și este și va fi un veșnic foc viu, ce după măsură se aprinde și după măsură (σφροσύνη) se stinge».

Focul mai este «esența» actuală, comună tuturor lucrurilor. Pentru Heraclit, dincolo de aspectele senzoriale ale lucrurilor mai există ceva invizibil (Fragm. 54), ceva care face ca lucrurile să fie ceea ce sînt și care fundamentează unitatea tuturor lucrurilor. Este un foc general, dar cu «aromele» lui individuale (Fragm. 67), unitatea în multiplicitate, generalul și individualul, cum am zice noi astăzi. Căci zice genialul efesan: «Înțelept lucru este să recunoaștem că totul este Unul».

Focul este principiul activ al mișcării universale; un principiu ce posedă în mod intrinsec o anumită forță, iar aceasta «delimitează, diriguiește, pune în evidență și indică schimbările» (Fragm. 100). Prin această afirmație Heraclit se pare că ar vrea să accentueze faptul că natura, lumea, universul au o ritmicitate, ce se întimplă după o măsură⁵⁷, pe care o dictează focul, fiindcă «fulgerul le cîrmuiește pe toate» (Fragm. 64)⁵⁸.

Interesantă este concepția pe care o reprezintă Heraclit despre suflet, deoarece el consideră natura ca fiind ceva însuflețit, iar sufletul ca fiind ceva corporal. Dar despre aceasta mai departe.

Heraclit accentuează contrarietatea lucrurilor și lupta acestor contrarii. Dar în haosul acestor contraziceri filozofului efesan i se descoperă, după cum spuneam mai sus, o rațiune adîncă sau «Logosul», care este temeiul lumii. Privind plin de înțelegere la procesul lumii și al vieții, filozofului i se descoperă adevărul că o raționalitate inteligibilă dirijează mișcarea lumii. Heraclit a văzut că viața poartă pecetea unei rațiuni ce stăpînește totul⁵⁹. Această rațiune este «Logosul», care «există dintotdeauna... Toate se petrec pe potriva acestui Logos» (Fragm. 1),

57. După cum am arătat, grecii antici erau îndrăgostiți de măsură.

58. Unii interpreți ai filozofiei heraclitene îi atribuie focului rațiune și conștiință. Aceasta din pricină că Heraclit însuși nu precizează destul de clar noțiunea «foc».

59. Iată bunăoară ce este Logosul după Aall. Din fragmentele heraclitene, zice acesta, Logosul este: a) «Rațiunea ca paradigmă universală pentru spiritul omului. Oamenii ar avea în aceasta o călăuză demnă și numai datorită unei anarhii etice se întimplă că oamenii nu se lasă dirijați de el; b) Același Logos se manifestă și în lumea externă, ce este creată după chipul lui. Este Logosul, care este temeiul lumii și al adevărului și idealul cel mai sigur și mai clar». (Aall, *Gesch. der Logosidee in der griechischen Philosophie*, I, p. 55).

chiar dacă mulți n-au nici o idee despre acest lucru. Dar dacă înțelegem Logosul, atunci știm să explicăm fiecare lucru după natura lui. Aceasta fiindcă «Logosul le gospodărește pe toate» (Fragm. 72) și de aici ordinea universală⁶⁰. Acest Logos, care diriguiește și «gospodărește» (διοικέω) totul, atât în schimbările materiei cât și în străfulgerarea fulgerului, în instinctul animalelor cât și în sufletul omului, este o lege a lumii. Heraclit mai afirmă că Unul, întregul este Logos, este «dreptate» (δίκαιον). Dreptatea este, la Heraclit, atât echilibrul de nezdruccinat al cosmosului cât și supremul principiu căruia trebuie să i se conformeze legea cetății. Iată ce zice Heraclit în această privință: «oamenii raționali trebuie să se sprijine pe ceea ce este comun (ξυνός) tuturor lucrurilor, așa cum se sprijină cetatea pe lege, ba chiar în chip și mai temeinic; într-adevăr, toate legile omenești se nutresc din unica lege divină, căci aceasta are atîta putere cît vrea să aibă, ajunge pentru toți, fără să se epuizeze vreodată» (Fragm. 114).

La Heraclit Logosul are caracterul de ordine universală, de cea măsură ce este prezentă atât sus — printre astre, cât și jos — în și pe pămînt, în și printre oameni. «Soarele nu va depăși măsura, dacă totuși Eryniile, ajutoarele Dike-i, vor ști să-l prindă». Clar se poate vedea aici că Heraclit merge mai departe pe drumul bătătorit de Anaximandru în ceea ce privește cunoașterea legilor naturii. Chiar dacă el le numește φύσι (natură) sau Zeus, sau vorbește despre γνῶμη, «ce diriguiește totul prin tot», el înțelege mereu același lucru. Uneori el întrebuintează chiar expresia «Înțeleptul» (τὸ σοφόν), ceea ce indică probabil că lui Heraclit cuvîntul Logos i se pare insuficient, pentru a exprima principiul său universal. Acest Logos sau «Înțelept» este la Heraclit identic cu Divinitatea.

Întrebarea ce se pune acum este: mai poate vorbi un filozof despre divinitate, care și-a început concepția sa despre lume cu afirmația: «Lumea n-a fost creată de nici un Dumnezeu etc.»? Principiul fizic al acestuia îi este suficient pentru a explica spontan lumea. Dar cu toate acestea acest gînditor lasă totuși loc pe acest pămînt și zeilor. Dintr-o afirmație heracliteană, pe care ne-a transmis-o Hippocrate, putem citi că la alcătuirea naturii au colaborat toți zeii⁶¹. Filozoful care la început vrea să înțeleagă lumea fără să aibă în considerare o divinitate, pînă la urmă se alătură credinței populare și accentuează cu entuziasm că la înfrumusețarea lumii (δισκόμεσαν) au contribuit toți zeii⁶². Așa se face

60. Fragmentul cu această idee este citat de către Hipolit și Marc Aureliu. Dacă Heraclit identifică focul cu Logosul, este o problemă în discuție. Vezi: Aall, *op. cit.*; Banu, *op. cit.*

61. «περί διαίτης.» Ed. Kühn, p. 639. Vezi: Mullach, *Fragment. philos. Graec. I.* Fragn. 96: φύσιν δὲ πάντες θεοὶ δισκόμεσαν.

62. Vezi: Patin, *Heraklitische Beispiele I*, p. 23.

că nici Heraclit n-a putut să desăvîrșească concepția sa despre lume fără zei⁶³. Căci și el este de acord cu Tales, că lumea e plină de ființe divine. Ba ceva și mai mult : Heraclit reprezintă cu claritate ideea că «Divinitatea este ziua și noapte, vară și iarnă, războiul și pacea, saturația și foamea ; ea își schimbă înfățișarea întocmai ca focul, care, alimentat fiind cu mirodenii, este numit de fiecare dată după parfumul fiecăreia» (Fragm. 114). Heraclit mai numește pe Dumnezeu «κóρος» (prisos), unitatea lumii, primordialitatea focului, dinamismul acestuia fiind întemeiat pe contradicție. Iar după o relatare a lui Filodem, Heraclit reprezintă ideea că războiul (πόλεμος) și Zeus «sînt unul și același lucru». Cosmosul este la Heraclit «haina vie a Divinității», cum se exprimă Goethe, dînd astfel expresie unei idei heraclitene. Heraclit merge însă un pas mai departe. El afirmă că «Înțeleptul este deosebit de totul», ceea ce înseamnă că Divinitatea este Absolutul. «Pentru Divinitate totul este frumos și bun și drept, numai oamenii țin ceva ca fiind nedrept, iar altceva drept», zice Heraclit. Divinitatea este situată de acesta dincolo de bine și rău, acestea fiind numai distincții omenești. Cei mai mulți comentatori reprezintă părerea că, cu această idee, Heraclit se află pe culmea gîndirii sale⁶⁴.

Logosofia lui Heraclit este cel mai consecvent panteism pe care l-a produs filozofia antică greacă⁶⁵. El nu face însă distincția între un Dumnezeu personal ori impersonal. Heraclit nu se exprimă clar. După fragmentele citate mai sus trebuie să spunem că Dumnezeul lui Heraclit este impersonal, cum îl consideră el «ca Înțeleptul». Dar poate fi Logosul, Rațiunea universală a lumii, pe care Heraclit o numește Dumnezeu și care, ca «Înțelegerea, conduce totul prin tot», să fie lipsită de conștiința de sine ? Pe de altă parte, din relația divinității cu focul originar, ceea ce înseamnă cu materia vie, se deduce că divinitatea trebuie înțeleasă ca fiind impersonală.

Deci, concluzia este că deși Heraclit se ridică la oarecari înălțimi de cugetare, totuși el rămîne, prin felul cum înțelege lumea și relația acesteia cu Dumnezeu, un copil al timpului său. Căci nici Heraclit nu-și poate reprezenta activitatea Logosului în lume decît în legătură cu un substrat material, pe care el îl ipostaziază a fi purtătorul (ἀρχή) procesului lumii. Acest substrat este — după cum am văzut — focul. Așa că am putea spune că focul este substanța rațională ca puterea ce produce lumea, cauza lumii. Viziunea heracliteană despre lume este un *monism panteist*.

63. Vezi : Fragm. 131. Aristotel ne istorisește anecdota că Heraclit a strigat unul străin, care-l vizita, dar care nu îndrăznea să intre la el în bucătărie, următoarele : El poate să intre liniștit, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεός. Aristoteles, *De part. an.* I, 5, 645 a 17.

64. Vezi bibliografia la sfîrșitul capitolului.

65. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 5 Aufl. I, 2, 672.

b. **Antropologia heracliteană.** Problema care l-a chinuit pe Heraclit n-a fost numai aceea a cosmosului, ci și aceea a omului spiritual. Vestitul efesan a descoperit pentru prima dată pe om ca obiect al cercetării filozofice. «Dacă vei cerceta hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge; atât de adânc logos are» (Fragm. 45). «Eu mă cercetez pe mine însumi» (Fragm. 101). Asemenea expresii trădează faptul că efesanul a descoperit în adâncurile sufletului propriu, bătut de atâtea furtuni, misterele psihicului omenesc. «Tuturor oamenilor le este proprie aptitudinea de a se cunoaște pe ei înșiși și de a avea rațiune», zice el în alt fragment (116). Aici se pune problema relației dintre om și Rațiunea sau Logosul universal. Și dacă Heraclit concepe această rațiune ca fiind o *substanță materială*, tot asemenea pentru el și rațiunea omului este corporală, sau o substanță mai mult sau mai puțin de foc. Se pare, din anumite aluzii, că Heraclit simte că «viața» cosmică a focului nu este identică cu viața conștientă a omului, dar el nu reușește să o delimiteze pe una de cealaltă. Pentru el materia se prezintă ca fiind insufletită, iar sufletul ca avînd un caracter corporal.

Totuși din fragmentul de mai sus se poate deduce că Logosul, sub aspect subiectiv, este ineputizabil și prăpăstios de adînc. În ce sens? În sensul fragmentului 2, după care Logosul este comun psihicului omenesc, dar el este propriu și întregii realități, așa încît, mergînd pe firul Logosului subiectiv, ne cufundăm în Logosul universal; astfel că în Logosul din noi sălășluiește ordinea lumii, ordinea universală, adîncă, ineputizabilă ca însăși lumea, ca însăși materia focului. El este ca toate celelalte lucruri din cosmos prins în cercul devenirii și al dispariției⁶⁶. Căci deși Heraclit reprezintă și credința că sufletul e nemuritor, — credință pe care el a împrumutat-o din popor — totuși concepția lui filozofică nu duce la o asemenea concluzie, fiindcă în clipa în care în sufletul celor mulți stăpînește «umedul», iar în sufletul înțelepților «focul», intervine moartea. «Noi trăim moartea sufletelor, iar ele trăiesc moartea noastră» (Fragm. 77). Cu moartea corporală, așadar, începe pentru suflete o viață nouă. În aceasta sufletele înțelepților, în care în viață a predominat focul, vor deveni «păzitorii celor vii și ai celor morți», în timp ce sufletele celor «mulți» dispar odată cu stingerea focului⁶⁷. Ideea aceasta este expusă și în fragmentul 36, unde Heraclit zice că «pentru suflete, a deveni apă însemnată moarte». Sufletul este muritor, chiar și sufletele înțelepților durează numai pînă la focul universal (ἐκπύρωσις). Așadar, din concepția lui Heraclit urmează că nu există o nemurire individuală. Aceasta din pricina materialismului său psihologic. «Căci pentru suflete

66. O idee pe care o va relua mult mai tîrziu Leibniz.

67. Guido de Ruggiero, *La filosofia greca*, vol. I. *Dalle origini a Platone*, p. 121. Vezi și I. Nipou, *Les materialistes grecques*, Paris, 1969.

a deveni apă înseamnă moarte, iar pentru apă înseamnă moarte a deveni pământ. Apa totuși ia naștere din pământ, iar sufletul din apă» (Fragm. 36). Heraclit reprezintă ideea că sufletul omului se produce mereu și mereu din nou prin subțierea umezelii în corp și a aerului ce-l înconjoară. Așa că în decursul acestei vieți are loc un continuu schimb între particulele de foc ale sufletului și acelea ale apei și pământului. Moartea are loc atunci când focul din suflet se pierde și nu se mai poate completa. În legătură cu concepția lui psihologică, Heraclit încearcă să formuleze și o epistemologie materialistă. Ca și Alcmaion, și Heraclit era conștient de relativitatea și mărginirea cunoașterii omenești. «Și cel mai capabil cunoaște și păstrează numai ceea ce este demn de crezare» (Fragm. 28). Și mai departe «jocuri copilărești sînt păreriile oamenilor», «căci ființa omească nu are din sine nici o înțelegere, ci numai ființa divină». Oare asemenea afirmații nu se află în contradicție cu logossia heracliteană? Nicidecum!

Desigur, la Heraclit nu poate fi vorba despre un sistem gnoseologic bine încheiat. Deși el este convins despre relativitatea cunoașterii omenești, căci zice: «Cel mai înțelept dintre oameni apare în raport sau comparat cu Dumnezeu asemenea unei maimuțe și aceasta în înțelepciune, în frumusețe și toate celelalte virtuți», ceea ce înseamnă că toate cunoștințele omenești au numai o valabilitate relativă. Dar cu toate acestea, Heraclit nu este un sceptic, așa cum a fost Cratylos, elevul său. Că așa stau lucrurile avem mărturie toate fragmentele în care el vorbește despre Logos și în care își exprimă convingerea că omul, ce este drept la un anumit nivel superior, poate cunoaște lumea, Logosul ei ca și pe el însuși. Căci Heraclit zice: «Fiecare om este în stare să se cunoască pe sine însuși și să aibă o dreaptă judecată» (Fragm. 116). Pentru aceasta omul are două facultăți, cu ajutorul cărora el poate să caute adevărul: *simțurile* și *rațiunea*. Dar, pentru Heraclit, cele dintii nu sînt atît de sigure; numai rațiunea este piatra de încercare a adevărului. Iată ce ne spune în această privință Heraclit: «Vederea este înșelătoare» (Fragm. 46) sau «ochii și urechile sînt răi martori pentru oamenii care au suflete barbare» (Fragm. 107). Așadar, valoarea mărturiei simțurilor este condiționată de calitatea rațiunii, căci oamenii «cu suflete barbare» sînt aceia care dispun de o rațiune lipsită de înțelegere.

Heraclit este conștient că descoperirea adevărului este dificilă, din pricină că aceasta cere un efort prelungit și fiindcă «naturii lucrurilor (ἡ φύσις) îi place să rămînă ascunsă» (Fragm. 123), și de aceea căutătorii adevărului «sapă mult și găsesc puțin» (Fragm. 22), dar ei găsesc totuși.

Că un filozof care are meritul neprețuit de a fi descoperit în om obiectul filozofiei și de a fi pătruns în lumea așa de prăpăstioasă a vieții sufletești, a trebuit să se ocupe și cu problema vieții de toate zilele a

acestui este de la sine înțeles. Acest lucru ni-l arată clar unele dintre maximele lui, care sînt — din acest punct de vedere — adevărate perle de gîndire etică. El zice : «Caracterul (ființa) omului este demonul (δαίμων) acestuia» (Fragm. 119) ⁶⁸, ceea ce înseamnă că individualitatea determină destinul omului. Sau : «E greu să lupți împotriva inimii, fiindcă tot ce dorește cineva cumpără cu prețul sufletului» (Fragm. 22), căci prin aceasta «focul divin este cu atît mai mult împuținat, cu cît dăruiește mai mult corpului» (Diels). Aici Heraclit înțelege prin inimă (θυμός), dorințele senzoriale (ἐπιθυμία). Din păcate nu putem să judecăm concepția etică a acestui efesan genial, decît după cele cîteva fragmente ce ni s-au păstrat de la el. Dar și numai din acestea putem deduce că etica lui se află în concordanță cu ontologia și epistemologia lui. Din pricină că Logosul este comun tuturor oamenilor, înțelepciunea constă în «capacitatea de a cunoaște ceea ce cîrmuiește (κυβερνάω) toate lucrurile prin mijlocirea tuturor (lucrurilor), așadar cunoașterea Logosului» (Fragm. 41). Heraclit accentuează faptul că, deoarece omul este o făptură spirituală, viața lui trebuie să fie în consonanță cu rațiunea universală, cu Logosul, care este norma vieții, o idee ce va fi de mare însemnătate în evoluția eticii grecești antice. Dar pentru a urma Logosul divin este necesară înțelegerea corectă. «O judecată sănătoasă (τὸ σωφρονεῖν) este cea mai mare virtute, iar înțelepciunea constă în aceea că în vorbă și în faptă să te conformezi adevărului, dînd ascultare naturii lucrurilor» (Fragm. 112) ⁶⁹. Gîndirea este comună tuturor oamenilor, dar marea masă a oamenilor «trăiește ca și cînd aceștia ar avea înțelegerea lor proprie» și de aceea «cei mulți sînt răi și puțini sînt oameni buni» (Fragm. 104). Lipsiți de înțelegerea corectă a Logosului, pe care ar trebui să-l urmeze, cei mai mulți oameni se prăvălesc în abisul părerilor și al «desfătărilor trupului», mulțumindu-se «să se gîftuiască întocmai ca vitele» (Fragm. 4, 29).

Despre concepția etică pe care o reprezintă Heraclit nu avem decît puține date, care, după cum spuneam, se află însă în concordanță cu tezele lui fundamentale. «Îngîmfarea (ὑbris) trebuie cît mai degrabă stinsă ca un incendiu», fiindcă trufia duce la încălcarea măsurii ⁷⁰. Hybris-ul, trufia, este aceea care împinge pe om să se răzvrătească împotriva legii și ordinii. Importantă este atitudinea lui Heraclit față de simțuri. Cea mai mare piedică cu care are să lupte omul, în încercarea lui de a urma Logosului, este senzorialitatea, simțurile, din pricină că simțurile îl îndepărtează pe om de Logos. Sufletul celui care s-a îmbătat, și care trebuie să fie condus de altcineva, este umed, în timp ce «sufletul

68. ἦθος ἀνθρώπου δαίμων — spiritul diriguitor.

69. Aici termenul «natură» — rațiune.

70. O idee centrală în operele tragedienilor greci. Vezi L. Rusu, *op. cit.*

uscat este cel mai înțelept și cel mai bun», fiindcă acesta nu se lasă murdărit de plăcerile corpului.

Ca și pentru individ, tot asemenea rațiunea universală are o mare însemnătate și pentru viața în comunitate, pentru că, zice Heraclit: «Toate legile omenești își trag seva lor dintr-o lege divină», căci aceasta este comună tuturor (Fragm. 114). De aceea și viața socială-politică trebuie să fie fundamentată pe aceeași lege. În «polis» trebuie să stăpânească legile, ce-și au originea în Logos, care este temeiul armoniei, al dreptății și al ordinii. De aceea cetățeanul trebuie «să lupte pentru legile cetății întocmai ca pentru zidurile acesteia» (Fragm. 34), fiindcă în acestea este încorporată rațiunea statului.

c. **Insemnătatea filozofiei lui Heraclit.** Heraclit este cel dintâi filozof antedocratic, care are un sistem filozofic bine încheiat. În acest sistem se pot deosebi clar o metafizică, o cosmologie, o teorie a cunoașterii și o antropologie și o etică. Toate acestea se fundamentează pe concepția heracliteană despre Logos, ca rațiune universală a lumii. Din acest motiv sistemul heraclitean a avut o mare influență în decursul istoriei filozofiei. Toți logosofii îl preamăresc pe Heraclit. Justin Martirul și alți filozofi creștini îl așează alături de Socrate, iar zugravii, ortodocși, îl zugrăvesc pe zidurile exterioare ale bisericii ca prevestitor al Logosului întrupat. El a influențat pe stoici, pe mulți filozofi antici greci și fără teoria lui despre Logos nu s-ar fi putut încheia o logosofie așa de interesantă. Dar influența filozofiei heraclitene se face simțită și în concepțiile tuturor filozofilor, care reprezintă ideea că esența lumii o formează eterna curgere a lucrurilor.

Heraclit reprezintă în filozofie un mare progres față de reflexiunile naive ale milezienilor, fiindcă el reușește să explice schimbarea continuă a aparițiilor din lume. Deși nici el n-a descoperit conceptul precis pe care să fundamenteze cunoașterea. Legea devenirii nu-i putea oferi acest punct de sprijin. Deficiența aceasta caută să o înlăture filozofii eleați, întrucât aceștia opun lumii schimbătoare o existență neschimbătoare, ce nu mai poate fi sesizată decât prin gândire.

Heracliteanul Cratylos, elevul lui Heraclit, a dezvoltat mai departe ideea heracliteană a eternei curgeri a lucrurilor, admitând în același timp că și conceptele curg.

BIBLIOGRAFIE

De la a. 1807 până la 1892 vezi bibliografie bogată la Zeller, *op. cit.*, și Überweg-Heinze, *op. cit.*; E. Pfeleiderer, *Die Philosophie des Heraklits von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, 1886; Lassalle, *Die Philos. Herakleitos des Dunklen*, 1858; Schuster, *Heraklit von Ephesus*, în «Acta Societatis Philos.», Lipsae, tom. III, 1873; Donlier, *Eraklito-Efesio*, 1885; A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Bd. I, 1896; P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887; O. Habert,

Le religion de la Grèce ancienne, Paris, 1910; H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, Berlin, 1901; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 1908, trad. și în l. franc. și engleză; Max Wundt, *Die Philos. des Heraklits von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens*, în «Archiv für Gesch. der Philos.», Band XX, Heft, 4, Berlin, 1907; *Die Vorsokratiker in Auswahl und übersetzt von W. Nestle*, 1908; M. Kohn, *Also sprach Herakleitos*, 1907; A. Drews *Geschichte des Monismus in Altertum*, 1913; P. Bise, *La politique d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1925; G. Burckhard, *Heraklit*, 1925; Weertz, *Heraklit und die Herakliteer*, 1927; Fr. Nietzsche, *Die Renaissance der Philos. in dem Zeitalter der griechischen Tragödie*, trad. și în limba franceză, 1938; Fr. Nietzsche, *Héraclite d'Ephèse*, în «*Mercure de France*», Paris, I—IX, 1938; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 2 Aufl. Stuttgart, 1942; Cleto Carbonara, *La filosofia greca*, vol. I, Napoli, 1951; K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, München, 1957; A. Jeannié, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1959; Cl. Remnoux, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclites*, în «*Rev. philos. de la France et de l'étranger*», nr. 3, 1957; Ada Somigliana, *Raffronto tra il pensiero di Eraclito et le dottrine indiane; Logos e Brahman*, în «*Sophia*», Padova, Anno, XXVII, 1, 1959; Carmelo Sorge, *Uomo e natura alle origini della filosofia: il carattere naturalistico della filosofia di Eraclito*, Atti del XII Congresso internazionale di filosofia, Venezia 1958, vol. XI, Firenze, 1960; Ion Banu, *Heraklit din Eies*, ed. șt. București, 1963, (interpretare materialistă); O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod zu Parmenide*, 1968; Ev. N. Roussos, *Heraklits-Bibliographie*, Darmstadt, 1971.

2. ȘCOALA ELEATA

(cca. 570—480 î.Hr.)

a. Xenophon din Kolophon

Înainte de Pitagora un alt gânditor grec a dus spiritul ionic de la răsărit la apus. Și acesta a fost o mare personalitate filozofică-morală, influențat puternic de concepția unui Anaximandru și de către valul puternic de misticism, ce invadase în sec. VI î.Hr. Elada și a entuziasmat spiritele. Totuși deosebirea dintre aceste două personalități este atît de mare, încît aproape nu ne vine să credem că ei au trăit în același veac. Este vorba despre Pitagora și Xenophon. Chiar și evoluția vieții acestuia din urmă este cu totul deosebită de a lui Pitagora. În jurul anului 540 î.Hr., sau cîtiva ani mai devreme, Xenophon părăsește orașul său natal, pentru a se salva de sub stăpînirea persanului Harpagon, care pusesese stăpînire pe acest oraș, și pentru a-și căuta o altă patrie în apus. El trece prin Sicilia, Messina de astăzi, și se îndeletnicește cu meseria de rapsod, pînă cînd întemeierea coloniei Elea îl atrage aici. Xenophon este astfel o figură de rapsod, care colindă Grecia, recitîndu-și poeziile sale cu caracter religios-moral și expunîndu-și filozofia sa pe la curțile prinților și prin piețele orașelor. El a scris, pe lîngă multe elegii, o lucrare cu caracter filozofic «Despre natură» (Περὶ φύσεως).

Călătoriile și spiritul critic cu care era înarmat Xenophon au făcut ca acesta să-și adune imense cunoștințe și să privească cu ochii unui ascuțit simț critic problemele pe care le puneau veacul în care trăia. De aceea, chiar de la început, trebuie să spunem că acest filozof-rapsod este important din două puncte de vedere în istoria filozofiei grecești. Mai întîi este important fiindcă este cel dintîi gânditor grec care se revoltă împotriva «cultului mușchilor», ce era așa de apreciat la grecii

antici și afirmă cu hotărîre că nu mușchii și oasele învingătorilor olimpici, care minunează poporul, ci numai înțelepciunea și dreptatea asigură bunăstarea orașului (Fragm. 2). De asemenea, el se revoltă și împotriva concepției religioase a poetilor dinaintea lui. De aceea el zice: «Homer și Hesiod au poetizat la zei totul ceea ce la oameni este considerat a fi rușine și nedemn: hoția, adulterul și înșelătoria» (Fragm. 11). Din această pricină el combate cu multă ironie antropomorfismul religios naiv al acestora, care nu se rușinează a întuneca mintea oamenilor cu fabule și mituri. Împotriva oricărei încercări de a antropomorfiza ideea de Dumnezeu, Xenophon zice: «Zei voștri nu există — le zice el concetățenilor săi — căci zeii nu pot avea slăbiciunile omenesti»⁷¹. «Omul își închipuie Divinitatea după chipul și asemănarea sa, iar dacă boii, caii, lei ar avea mîini și ar putea picta, atunci caii ar picta zei care ar fi asemenea cailor, iar boii ar picta zei asemenea boilor» (Fragm. 167). «Etiopienii își închipuie pe zeii lor negri, pe cînd tracii îi închipuie cu ochii albaștri și cu părul roșu» (Fragm. 16). Concluzia lui Xenophon este că zeii sînt simple creații ale omului⁷².

Pe acest eleat îl preocupă problema temeiului ultim al lucrurilor. Și el ajunge la concluzia că acest temei ultim trebuie să fie neschimbător. Din această pricină, Xenophon nu împărtășește părerea înaintașilor săi că acesta ar fi material. Influențat de concepția lui Anaximandru, Xenophon ajunge la concluzia că natura este o unitate absolută. «Ori în ce parte s-a întors spiritul meu, el s-a contopit în aceeași natură universală», căci «universul în a sa veșnică existență, suspendat de toate părțile, s-a împreunat cu mine ca o singură ființă ce are aceeași esență», zice Xenophon. Din acest motiv, Aristotel îl laudă, ca fiind cel dintîi monist între filozofii eleați⁷³.

Aruncîndu-și ochii în spațiile cosmice, Xenophon numește acest «Unul» cu numele de Dumnezeu, cum ne relatează același Aristotel⁷⁴. Acest Dumnezeu se retrage din cercul frivol al politeismului vulgar într-un transcendent al unei ființe de necuprins și de neasemuit. Unul este Dumnezeu, strigă profetul filozof: Unul care nu se aseamănă nici cu muritorii și nici cu gîndirea⁷⁵. Spiritualitatea sa nu este de nimic țărîmurită. El este numai vîz, numai gîndire, numai auz și cu spiritualitatea rațiunii sale conduce el totul într-o veșnică ușurință.

Acest Unul, despre care vorbește Xenophon, este veșnic nedevenit și de aceea el este netrecător, căci tot ceea ce este trecător e sortit apunerii. El este Divinitatea, care, dăinuind într-o liniște majestuoasă,

71. Vezi: Aall, *op. cit.*, p. 2.

72. O idee pe care o va relua Feuerbach mai tîrziu.

73. *Metaph.* I, 5, 986—24.

74. *Ibidem*.

75. Vezi: Karsten, *Philos. Graeca* I. Fragm. 1.

conduce și stăpânește «prin puterea de gândire a spiritului» lumea în toate părțile ei. Universul și Divinitatea sînt la Xenophon identice⁷⁶, de aceea Divinitatea este puterea care guvernează lumea. Cum spuneam mai sus, Xenophon afirmă cu hotărîre că puterea acestei divinități nu este de nimic țărcuită, ceea ce înseamnă că nu poate fi decît o singură Divinitate și nu mai multe. Aceasta este peste tot la fel, așadar ea este în părțile ei la fel organizată. «Ea vede totul, gîndește totul și aude totul», zice Xenophon. Divinitatea rămîne veșnic neschimbată în liniștea ei majestuoasă.

«El rămîne mereu în același loc și nemișcat ;

Nimic nu-l poate determina ca să se miște aici sau acolo ;

Căci fără de nici o oboseală conduce el universul numai prin puterea gândirii spiritului său», zice Xenophon.

În istoria filozofiei s-a născut o controversă în jurul problemei dacă Xenophon este panteist ori monoteist. Această controversă n-are nici un obiect, căci Xenophon accentuează unicitatea Divinității, numai în opoziție cu politeismul popular al timpului său. El este panteist, deși unele afirmații lasă să se întrevadă că Divinitatea ar putea fi și o persoană. La Xenophon este vorba despre un panteism metafizic.

Xenophon este cel dintîi gînditor grec antic care, prin distrugătoarea sa critică la adresa politeismului și prin geniala sa concepție despre Unul-Divinitate, a deschis calea spre înțelegerea existenței metafizice a lui Dumnezeu. Ideile acestui vechi filozof al religiei vor influența și pe unii Părinți ai Bisericii.

La Xenophon avem de-a face cu o concepție înaltă despre Divinitate. Dar cu toate acestea nu trebuie să pierdem din vedere că între metafizica și fizica lui nu este nici o legătură organică. Divinitatea este la acest colophonian identică cu ἀρχή; această Divinitate este nu numai nedevenită, ci și nemișcată și neschimbătoare (απαθής). Dar atunci se pune întrebarea : cum a putut să producă lumea și procesul acesteia, fiindcă lui Xenophon nu-i trece prin gînd să nege procesul lumii externe ? Cum se întîmplă aceasta dacă Divinitatea rămîne într-o eternă liniște și nemișcare ? Colophonianul este drept că, cu teoria lui, a accentuat o latură în esența temeiului originar al lumii și prin aceasta el a devenit pregătitorul drumului pe care vor merge filozofii eleați.

BIBLIOGRAFIE

Vezi bibliografia despre Xenophon între anii 1724—1890 la Zeller, *op. cit.* și Überweg-Heinze, *op. cit.* ; Gomperz, *op. cit.* ; D. Einhorn, *Xenophanes*, 1917 ; O. Habert, *La religion de la Grèce ancienne*, Paris, 1910 ; H. Leisegang, *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*, Breslau, 1922 ; Vezi bibliografia de la sfîrșitul cap. despre presocratici ; Vezi O. Gigon, *op. cit.* ; Al. Warkotsch, *Griechische Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, 1973.

76. Vezi : Aristotel, *Metaphysik* I, 5, 928 b, 21.

b. Parmenide din Elea (cca. 540 î.Hr.)

Se crede că Parmenide ar fi fost elevul lui Xenophon⁷⁷. În istoria filozofiei antice grecești Parmenide se află între Heraclit și Empedocle. Pe cel dintîi, Parmenide îl combate vehement (Fragm. 6). Despre viața lui nu știm multe lucruri. Se știe numai că a jucat un rol însemnat în viața politică a orașului său natal și că după legile făcute de el erau jurați concetățenii săi în fața arhonților. Parmenide a făcut, împreună cu elevul său Zenon, o călătorie la Atena, unde, din cauza uriașei lui personalități, a produs senzație⁷⁸. Opera sa a fost o poemă cu titlul «Adevăr și părere» și o lucrare în proză «Περὶ φύσεως» apărută — după Diels, — cam pe la 480 î.Hr. Cea dintîi avea două părți: *Calea adevărului*, așadar calea rațiunii ce duce la adevăr și *Calea păcii* ce duce numai la iluzii. Cu această lucrare Parmenide a contribuit la desăvîrșirea terminologiei filozofice. De asemenea Parmenide mai are meritul de a fi descoperit metoda dialectică. În opera sa se descoperă o gândire disjunctivă ca ori-ori, nici-nici, forma silogistică și a dialogului, ceea ce trădează faptul că el a discutat toate problemele pe care le tratează cu alți gânditori din școala eleată.

În timp ce de la filozofii anteriori lui Parmenide nu ne-au rămas din opera lor decît fragmente, de la Parmenide avem texte din care putem — datorită lui Diels — să reconstituim concepția filozofică parmenidiană.

1) *Ontologia parmenidiană*. În centrul filozofiei lui Parmenide se află ontologia, așadar concepția acestuia despre existență (despre *ὄν* = ființă). Parmenide este influențat în concepția sa ontologică despre existență de Xenophon și — în sens negativ — de Heraclit, pe care îl combate, declarînd, împotriva acestuia, că un proces în devenire nu poate exista, din pricină că acesta nu poate fi gîndit. Existența este, non-existența nu este: Nu există devenire. Multiplicitatea și schimbarea este o părere și neant.

Parmenide era convins că lumea nu poate fi așa cum ne-o prezintă sensibilitatea. Aceasta din pricină că părerile pe care ni le mijlocesc simțurile sînt așa de deosebite, încît nici unele nu pot avea o valabilitate absolută. Apoi, zice Parmenide, lumea senzorială se află într-o continuă schimbare, însă rațiunea, care singură ne poate mijloci cunoștințe general-valabile, ca în matematică, are pretenția să sesizeze temeiul ultim al lumii ca ceva neschimbător. Din imposibilitatea de a cunoaște esența

77. Gomperz neagă acest lucru și afirmă că Parmenide a fost instruit de un pitagoreian, *op. cit.*, p. 136.

78. Vezi: Platon, *Theaitetos*, *Parmenides*, 127 a, *Sophistes*, 217 c.

lumii cu ajutorul simțurilor, Parmenide trage concluzia necesară că aceasta nu poate fi cunoscută decât cu gândirea pură. Ființează o «Existență», trebuie să ființeze, căci nu poate fi gândit cazul ca aceasta să nu ființeze, să nu poată fi prezentă. Gândirea și existența corespund «căci nu fără existența, în care să fie exprimată gândirea, vei găsi tu gândirea»⁷⁹. Gândirea științifică se poate raporta numai la existență, căci adevărata cunoaștere este identică cu realitatea. În afara existenței nu poate să mai fie nimic, fiindcă din neexistent nu poate să urmeze decât tot neexistent, așadar nimic⁸⁰. De aceea nu poate exista o devenire și nici o trecere de la existent la neexistent, din motivul — zice Parmenide — că aceasta ar presupune și o trecere de la neexistent la existent, iar dispariția, o trecere de la existent la neexistent. Ideea devenirii nu este posibilă decât dacă cineva acceptă neexistența. Dar fiindcă non-existența este imposibilă, căci ea nu poate fi gândită, devenirea nu poate fi acceptată. Devenirea este, pentru acest eleat, numai o închipuire a omului⁸¹. Existența și non-existența nu pot fi amestecate. Parmenide este stăpinit de ideea că numai existența este, că non-existența nu poate fi. Simmel este de părere că Parmenide este hipnotizat de conceptul «existență», în a cărei prăpastie se cufundă totul ceea ce lucrurile au în afară de faptul că ele există, sînt așadar toate calitățile prin care lucrurile devin ceva aparte: aceste calități nu pot fi nimic altceva decât părere și înșelare⁸².

Existența este nedevenită, căci ea n-a putut să se nască nici dintr-o existență, nici dintr-un neexistent; din existență nu putea să se nască, căci atunci ar fi însemnat că acesteia i-a premers o altă existență, dar nici din neexistență, din simplul motiv că aceasta nu poate fi prezentă. Fiind nedevenită, ea nu are nici început și nici sfîrșit: ea este eternă și veșnic identică cu sine (Fragm. 8, 29). În afară de existență nu mai e nimic, așadar nu este decât o existență, care umple totul, căci ea este un întreg și o unitate, ce nu poate fi împărțită. Iar acest întreg e, în chip necesar, mărginit, căci «puternica necesitate ține existența în lanțurile granițelor ce o închid. De aceea existența nu poate fi nesfîrșită, căci ei nu-i lipsește nimic. Dacă i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul» (Fragm. 8, 32). «Dar fiindcă există o graniță ultimă, ea este desăvîrșită în toate părțile, asemenea unei sfere desăvîrșite» (Fragm. 8, 42).

Pentru Parmenide existența este de natură materială, căci eleatul zice: «Totul este plin de existență. De aceea ține totul laolaltă. Căci existent se lovește de existent». Platon, care a cunoscut opera parmeni-

79. Herman Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*; Fragm. 6, p. 232.

80. *Ibidem*, Fragm. 8, 12.

81. *Ibidem*, Fragm. 7, p. 234.

82. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin, 1927, p. 46.

diană, este de aceeași părere. Este și natural acest lucru, fiindcă filozofii din această epocă nu s-au putut ridica la forma relațională abstractă dintre subiect și obiect, ci pentru Parmenide există reprezentări care redau ceea ce este real. La acest gânditor corporalul este identic cu spiritualul. Încă nu era descoperit conceptul metafizic pur, suprasenzorial. De aceea conceptul așa de abstract «existent» are caracteristici corporale. Așa se prezentau lucrurile și la antipodul său, Heraclit, care-și reprezenta Logosul ca fiind foc. Nici la Parmenide, în ontologia acestuia, nu se face distincție clară între supra-senzorial și senzorial⁸³.

Interesant este că Parmenide este de părere că non-existența este necorporală, fiindcă nu poate fi gândită⁸⁴. Non-existența este identică cu spațiul gol. Existența acestui spațiu gol este negată cu hotărâre de Parmenide. Gomperz afirmă că gânditorul eleat este determinat în această atitudine, fiindcă în vremea aceea unii oameni de știință greci — pitagoreii — care se ocupau cu problema spațiului și a mărimilor spațiale afirmău existența spațiului gol (κενόν). Probabil că cu aceștia polemizează Parmenide.

Dacă Parmenide identifică spațiul gol cu non-existența, concluzia justă nu putea fi decât aceea că existența este nemișcată și neschimbătoare, căci dacă totul este plin de existent, fără să fie posibilă măcar o fisură, atunci, credea eleatul, mișcarea este o imposibilitate. Aceasta și fiindcă existența n-are părți.

Concluziile ontologiei parmenidiene duc la interesante concluzii epistemologice și-i determină atitudinea eleatului în fața lumii senzoriale. Dacă nu există nimic în afară de existență, dacă aceasta este nedevenită, netrecătoare, nemișcată și neschimbătoare, atunci lumea așa cum ne-o prezintă simțurile este o iluzie. Duse pînă la ultimele consecințe rezultatele ontologiei lui Parmenide, acestea trebuie să sfîrșească prin a pune la îndoială existența lumii experienței. Căci iată ce zice Parmenide în fragmentul 8: «De aceea totul este vuiet gol ceea ce muritorii au prins în cuvintele lor, în nebunia că acestea sînt adevărate: devenirea, trecerea sau dispariția, existența și non-existența, schimbarea locului și transformarea culorii strălucitoare».

Cu aceste afirmații Parmenide pune problema originii cunoașterii adevărate. Ca și la înaintașii săi Alcmaion și Heraclit, de la care Parmenide se vede că a învățat ceva, și la gânditorul eleat se vede că el face distincția esențială între o cunoaștere rațională și alta ce-și are obârșia în simțuri. Cunoașterea ce rezultă din activitatea simțurilor îi mijlocește omului reprezentări, ce nu-i redau acestuia ceea ce este, ci

83. Aceasta se va face mult mai târziu în filozofia greacă.

84. Pentru filozofii greci ceea ce n-are formă nu există.

numai ce pare și prin aceasta omul se situează în afara realului. Esența adevărată a lucrurilor, ce rămâne neschimbată și eternă, nu se descoperă decât rațiunii. Criteriul adevărat al cunoașterii îl reprezintă numai «Logosul»⁸⁵. Gândirea rațională duce la cunoașterea adevărului (ἀλήθεια), impresiile senzoriale la părere. Din cele de mai sus trebuie să spunem că Parmenide este important: 1) el a introdus în înțelegerea existenței conceptul gândirii raționale, contribuind astfel la o concepție mai înaltă despre realitate; 2) el a recunoscut în Logos o instanță superioară în teoria cunoașterii⁸⁶.

2) *Psihologia*. Parmenide afirmă că tot ceea ce există, după esență este același lucru: simburile simplu ce este departe de orice mișcare (ἀκίνητον) și neschimbător (Fragm. 8, 29) și neîmpărțit al tuturor lucrurilor. Și Parmenide distinge, cum era părerea comună despre lume, două elemente: lumina și întunericul, caldul și recele, focul și pământul. El consideră și pe om din punctul de vedere al acestei împărțiri și astfel determină cele două părți din care este constituit omul în relația lor reciprocă din același punct de vedere. Așa ajunge el la concluzia că elementul cald (caldul) este temeiul vieții și al raționalului, iar elementul rece (recele), mijlocitorul percepțiilor senzoriale. Căci fiecare element percepe din lumea externă numai ceea ce este înrudit cu el, caldul relațiile intime dintre lucruri, iar recele fenomenele externe. Percepțiile senzoriale sînt expuse la înșelări grosolane, așa că, după cum spuneam, numai gândirea poate să producă reprezentări adevărate. De aceea înțelepciunea fiecărui om depinde de relația dintre aceste două elemente.

3) *Concepția despre lume*. În prima parte a operei sale, pe care am amintit-o mai sus, Parmenide tratează despre adevăr, iar în a doua, despre păreri sau, mai corect, despre părerile rătăcite ale oamenilor.

Aceste păreri-iluzii se întemeiază pe eroarea că lumea ar fi într-o continuă schimbare și devenire, așadar se întemeiază pe non-existență. Parmenide tratează în partea a doua a lucrării sale, ce începe cu Fragm. 8, 50, numai despre părerile acelora pe care el le-a dovedit a fi false.

Deci, ca și marii lui antemergători, Parmenide subliniază și el ideea eternității materiei originare și constanța cantitativă (la Parmenide și cea calitativă) a acesteia și ceea ce este interesant este că, în ce privește îndoiala în capacitatea simțurilor de a mijloci cunoștințe adevărate, Parmenide este de acord cu Heraclit.

85. Karsten, *op. cit.*, I, 2, 47; Bywater, *Heracleti Reliquae*, fragm. 1.

86. A. Aall, *op. cit.*, p. 6; E. Heitsch, *Parmenides und die Anfänge der Erkenntnistheorie*, 1979.

Concepția ontologică parmenidiană este un monism materialist. Și fiindcă acest monism nu era în stare să lămurească procesul lumii, atunci se pune problema ca, după cum observă și J. Burnet⁸⁷, să fie părăsit ori materialismul, ori monismul. Dar, deoarece în gândirea filozofică antesocratică o altă concepție despre lume decît cea materialistă nu era posibilă, nu rămînea decît o soluție și anume de a renunța la monism și de a accepta mai multe principii. Consecința aceasta este trasă de filozofii care vor urma.

În acest sens ontologia parmenidiană formează un punct sau moment hotărîtor în istoria filozofiei antesocratice⁸⁸.

c. Zenon din Elea (490—430 î.Hr.)

Era natural ca ontologia lui Parmenide să întîmpine ostilitate în cercurile filozofilor greci. Apărarea acesteia a luat-o Zenon, un elev de geniu al lui Parmenide. Acesta a apărat concepția maestrului său cu o perspicacitate nemaiauzită. Din această pricină, Platon îl numește «Palamadesul eleat».

Se crede că Zenon s-ar fi născut în primul deceniu al sec. V î.Hr. așa că în 450 î.Hr., cînd a însoțit pe Parmenide la Atena, Zenon era în vîrstă de 40 de ani. Se mai știe că el a citit din operele sale în cercurile culte ale Atenei, care erau interesate în ceea ce privește problemele filozofice și științifice. Prelegerile sale erau foarte frecventate, deși se spune că el lua de la ascultători, drept onorar pentru prelegerile ce le ținea, cca. 100 de mine pentru fiecare curs, ceea ce reprezenta o sumă enormă chiar și pentru timpurile acelea. O impresie extraordinară a făcut asupra atenienilor măiestria cu care el știa să trateze problemele filozofice. Probabil că-i impresiona pe ascultători felul în care el știa să combată și să argumenteze, așadar dialectica cu care Zenon știa să-și expună ideile, prin care el apăra și susținea ideile lui Parmenide. Din această pricină același Platon îl consideră pe Zenon a fi întemeietorul dialecticii.

Zenon s-a întors în Elea și și-a găsit moartea într-o conjurație împotriva tiranului Nearchos.

Opera lui Zenon era intitulată «Xyggamma» (ξύγγραμμα) și a fost scrisă în proză. Ea s-a pierdut. Ideile pe care le reproducem își au originea în fragmentele ce ne-au rămas de la Zenon, fiind citate de autori care i-au cunoscut opera.

Care este caracteristica dialecticii zenoniene? El supune afirmațiile potrivnicilor ontologiei lui Parmenide, cît și pe acelea ale atomismului mecanicist, unei critici foarte tăioase, pentru a dovedi, cu ajutorul unei

87. Vezi J. Burnet, *op. cit.*

88. Vezi: Reinhardt, *Parmenide*, Bonn, 1916; K. Bormann, *Parmenide*, 1971; R. P. Mourelatos, *The route of Parmenides*, New York, 1970.

metode ingenioase, că acestea se contrazic. Pentru a face acest lucru el întrebuințează cu o virtuozitate extraordinară metoda indirectă pe care o deprinsese de la Parmenide. Această metodă constă în următoarele: Zenon îi dă dreptate interlocutorului său, pentru ca apoi să dezvolte din afirmația acestuia două concluzii, ce se contrazic în chip absolut. Asemenea stări sufletești, în care gândirea ajunge într-o înfundătură, se numesc «aporii». În felul acesta Zenon silește pe interlocutorii săi să admită că aceste concluzii sînt false. Platon ne relatează că în felul acesta lui «Zenon îi reușea prin această artă, ca să prezinte ascultătorilor săi același lucru ca fiind egal și neegal, ca unitate și multiplu, ca nemișcat și mișcat»⁸⁹. Acesta este probabil motivul pentru care — cum spuneam — și Aristotel îl numește pe Zenon «descoperitorul dialecticii».

Concepția despre existență, așa cum o fundamentează Parmenide, apare la Zenon și mai clară. Căci și pentru Zenon existența e ceva spațial și întins. Zenon zice: «Ceea ce n-are mărime, nici grosime, nici masă nu există». De aceea întreaga existență trebuie să fie prezentă într-un loc anumit, ceea ce înseamnă în spațiu.

Argumentele pe care Zenon le aduce, pentru ca să susțină ontologia lui Parmenide, unele sînt îndreptate împotriva acceptării multiplicității lucrurilor, pentru ca în felul acesta, pe cale indirectă, să fundamenteze unitatea întregii existențe, iar altele, împotriva existenței mișcării, pentru a dovedi că existența se află într-o eternă nemișcare⁹⁰.

Dintre multele argumente pe care Zenon le prezintă împotriva multiplicității nu amintim aici decît cîteva. Toate acestea se învîrt în jurul ideii că nu există decît o existență, care are întindere în spațiu. «Dacă există un asemenea existent, așadar multiplu, — acesta trebuie să fie în același timp mare și mic, mare pînă la infinit și mic pînă la nimicnicie», zice Zenon. Căci dacă există o multiplicitate ea trebuie să fie constituită dintr-un număr de părți. Aceste părți sînt ori unități, ce nu se mai pot împărți, ori ele sînt constituite din părți, ce la rîndul lor și ele sînt constituite din asemenea părți, ce nu mai pot fi împărțite mai departe, ci sînt nemărginite ca număr și nemărginit de mici. În ultimă analiză toate multiplicitățile sînt constituite din unități, ce sînt nemărginite ca număr infinit de mici și care nu mai pot fi împărțite... Dar ceea ce n-are mărime, nici grosime, nici masă, aceasta nici nu există. Fiecare dintre aceste unități, ce nu mai pot fi împărțite, sînt așadar «nimic». Mai multe nimicuri adunate au ca rezultat tot nimic. Deci multiplicitatea e așa de mică, încît este un neant. Ea este în același timp nemărginit de mare. Căci dintre părțile infinite ale multiplului trebuie ca fiecare, pentru a fi,

89. Platon, *Phaidros*, 261 D.

90. Platon, *Parmenides* 25. 127 D-E.

să aibă iarăși o anumită mărime, grosime și să se găsească la o anumită distanță una de alta. Multiplicitatea are însă infinit de multe asemenea părți; căci în fața unei părți se află mereu o altă parte. Însă nemărginit de multe părți, dintre care fiecare are o anumită mărime, constituie o mărime nemărginită. Așadar multiplicitatea este și nemărginit de mare. Dar fiindcă un lucru nu poate fi, în același timp, nemărginit de mic și nemărginit de mare, multiplicitatea nu poate exista ⁹¹.

Un alt argument, prin care Zenon caută să facă dovada că multiplicitatea nu poate exista, este așa-zisul argument prin «regressus in infinitum». Dacă ar exista mai multe existențe, zice Zenon, atunci ar trebui să dăinuiească spații goale între ele. Dar spațiul gol nu există; el este o non-existență. Dacă în spațiile goale ar fi alte existențe, atunci ar trebui să existe alte spații goale mai mici; chiar dacă căutăm să le umplem și pe acestea, golul persistă, câtă vreme existența este multiplă și așa mai departe pînă în infinit, ceea ce însă este absurd ⁹².

Și mai ingenioase sînt însă argumentele pe care Zenon le aduce împotriva realității mișcării ⁹³. Aceste argumente sînt următoarele: a) Zenon este de părere că este imposibil ca cineva să parcurgă un anumit timp. Căci acesta trebuie să ajungă mai întîi la mijlocul acestui drum, înainte de a ajunge la sfîrșitul lui. Mai înainte însă de a ajunge la acest mijloc, trebuie ca să se ajungă la mijlocul primei jumătăți; mai înainte de a face acest lucru, trebuie să se ajungă la mijlocul primului sfert de drum și așa mai departe pînă în infinit. Fiecare drum se împarte astfel în părți infinite de multe și de mici. Dar nimeni nu poate să parcurgă drumuri, sau infinite părți de drum, într-un anumit timp.

Aristotel a fost acela care a reușit să facă dovada că silogismul zenonian este eronat și aceasta se datorește faptului că Zenon întrebuintează termenul «nemărginit» în mai multe sensuri: odată ținînd cont de împărțire; el gîndește o cale ce se împarte pînă în nemărginit; pe de altă parte — ceea ce nu e admisibil — după lungime. Mai departe: cînd el gîndește o anumită cale, că ar fi împărțită pînă în nemărginit, el trebuie să gîndească și timpul anumit, în care aceasta poate fi parcursă, pînă în nemărginit, împărțit, așadar, ca fiind împărțit în infinit de mici și de multe unități de timp.

b) Dar și mai celebru este așa-zisul argument al lui Achile. Achile cel iute de picior nu poate să prindă o broască țestoasă. Așa este formulat acest argument. Din ce pricină n-o poate prinde?

Zenon pretinde că aceasta se întîmplă din pricină că următorul Achile trebuie să ajungă mereu mai întîi la punctul de unde a plecat

91. Vezi: Platon, *Parmenides*, ed. Apelt, p. 136, Anmerk. 8.

92. Aici se vede clar cum aplică Zenon metoda indirectă.

93. Unii istorici ai filozofiei cred că Zenon polemizează cu pitagoreii. Vezi J. Burnet, *op. cit.*

broasca, așadar în timp ce Achile a ajuns la jumătatea distanței dintre ei și broască, aceasta din urmă s-a distanțat iarăși. Achile trebuie să ajungă iarăși la jumătatea distanței dintre el și broască și așa mai departe pînă în nemărginit. Achile nu poate prinde broasca, căci aceasta are mereu un avans față de urmăritor. Eroarea acestui sofism este aceea că Achile se face că uită că, din pricina vitezelor diferite, distanța dintre urmăritor și broască se micșorează pînă ce devine egală cu zero. Zenon e stăpînit aici de imaginea grafică a argumentului. Totuși trebuie să recunoaștem că argumentul este construit ingenios, cu scopul de a face dovada că mișcarea este imposibilă sau, mai corect, o iluzie.

Acela care are meritul de a fi arătat unde este eroarea pe care o face Zenon a fost Bergson. În «Introduction à la Métaphysique» acesta a arătat că eroarea lui Zenon este aceea că el constituie mișcarea din puncte nemișcate. «Însă cu poziții, chiar dacă acestea sînt date într-un număr nemărginit, nu vei putea niciodată să constitui mișcarea. Acestea nu sînt părți ale mișcării... Ele sînt, s-ar putea spune, posibilități de stări nemișcate», zice Bergson.

Un alt argument împotriva realității mișcării este acela al «săgeții ce, zburînd, stă pe loc». Zenon afirmă că săgeata ce pare că zboară se află într-un anumit moment «în același spațiu cu sine însăși». Dar ceea ce este în același timp în același spațiu cu sine însuși nu se poate mișca. Săgeata se află în repaus într-un anumit moment, într-un anumit punct și așa mai departe. Dintr-o sumă de repausuri nu se poate constitui mișcarea. Așa că afirmația lui Zenon că săgeata stă pe loc, chiar dacă zboară, este falsă. La această afirmație a lui Zenon, Bergson răspunde că «mișcătorul (săgeata) în realitate nu se află niciodată într-un punct; cel mult s-ar putea spune că, ceea ce se mișcă trece printr-un punct. Dar «trecere prin», care este o mișcare, n-are nimic de-a face cu o stare pe loc, ce este nemișcare. O mișcare nu poate fi fundată pe o nemișcare, căci atunci acestea ar coincide, ceea ce este o contradicție. Punctele nu sînt mișcare ca părți ale acesteia și nici sub mișcare ca părți ale celui care se mișcă. Ele sînt numai prin noi proiectate sub mișcare... Ele nu sînt locuri... ci puncte de vedere ale spiritului»⁹⁴. Iar mai departe Bergson zice, gîndindu-se la argumentele zenoniene împotriva realității mișcării: «Încă o dată: pozițiile celui care se mișcă nu sînt părți ale mișcării, ele sînt puncte ale spațiului, despre care se spune că sînt dedesubtul mișcării. Acest spațiu nemișcat și gol, ce există numai în concept și niciodată în intuiție, are exact valoarea unui simbol. Și cum s-ar putea să se producă o realitate din simboluri?»⁹⁵.

94. Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, Jena, 1929, p. 30.

95. *Ibidem*, p. 27.

Bergson arată precis eroarea pe care o fac toți aceia care gîndesc despre mișcare la fel cu Zenon din Elea. Eroarea aceasta își are originea în încercarea ce se face de a se ajunge prin combinare de la spațiu la mișcare și de la una la alta, de la linie la zbor, de la starea de nemișcare la mișcare. Mișcarea este ceva ce este mai de timpuriu decît nemișcarea, zice Bergson, respingînd argumentele lui Zenon ⁹⁶.

Aici Zenon a făcut un sofism, probabil din pricină că în limba greacă cuvintele *παρὰ τὸ ἴσον* (*et'iva*), a fi «în același spațiu», au un sens dublu : ele pot însemna «a lua același spațiu ca și mai înainte», dar și «a fi în același loc ca altădată». Se pare că Zenon a operat de-a valma cu amîndouă sensurile.

De la Zenon ne-a mai rămas o argumentare împotriva mișcării. Zenon pune la îndoială existența lucrurilor în spațiu, ceea ce înseamnă spațiul însuși : căci dacă spațiul este ceva, unde este el ? se întreabă Zenon. Dacă spațiul aparține existenței, unde poate fi el ? Dacă spațiul se află într-un alt spațiu, atunci și acesta din urmă trebuie să se afle într-un altul și așa mai departe pînă în infinit. Dar acest lucru nu poate fi gîndit. Din acest motiv nu există nici un spațiu. Și acest argument se pare că Zenon îl formulează tot pentru a combate concepția pitagoreilor despre un spațiu gol.

Dialectica zenoniană și mai ales «dichotomia» sa, ceea ce înseamnă împărțirea lucrurilor în gîndire pînă la infinit, trădează la Zenon o temeinică cultură matematică, pe care el probabil că și-a cîștigat-o în cercul pitagoreilor. Capelle susține ideea că argumentele lui Zenon sînt îndreptate împotriva pitagoreilor, din pricină că aceștia gîndeau multiplicitatea ca fiind constituită din unități (puncte) infinit de multe, infinit de mici și indestructibile.

Modul de argumentare pe care îl întrebuița Zenon a făcut o impresie extraordinară asupra contemporanilor săi. Aceștia n-au fost în stare să-i combată argumentele acestuia împotriva multiplicității și împotriva mișcării, deși ei erau convinși că ele nu erau adevărate. Chiar și experiența senzorială vorbea împotriva lor. Dar, cu toate acestea, «argumentele» lui Zenon au contribuit la dezvoltarea gîndirii, căci deși ele se fundamentau pe sofisme, totuși aporiile, în care el își încurca adversarii, au dat impulsuri puternice gîndirii logice, contribuind la progresul logicii. Acest lucru se vede mai ales din faptul că Zenon a influențat pe sofisti, pe atomiști și chiar pe Platon și Aristotel, care au încercat să demaște sofismele acestui ascuțit eleat. Apoi Zenon poate fi socotit a fi inițiatorul calculului infinitezimal.

96. *Ibidem.* p. 33. Vezi A. Dumitriu, *Valoarea metafizică a rațiunii*, București, 1933. Autorul acestei lucrări tratează pe larg despre aporiile și sofismele zenoniene.

d. Melisos.

Cu Parmenide și Zenon dialectica și ontologia eleată au ajuns la un punct ce nu mai putea fi depășit. Acest lucru îl confirmă filozofia lui Melisos. Despre acesta știm numai că în 441 î.Hr. a comandat flota, în calitate de amiral, împotriva lui Pericle. De la acesta ne-au rămas doar fragmente, ce s-au păstrat datorită lui Simplicius. Și Melisos caută să aducă argumente împotriva acceptării multiplicității și a realității mișcării, cu un cuvânt împotriva oricăror schimbări ale lucrurilor. Dar argumentele lui Melisos nu sînt așa de originale ca ale maestrului său, Zenon. Totuși din argumentele lui Melisos putem trage concluzii cu privire la stadiul în care se găsea logica pe la 440 î.Hr.

Melisos se trădează, prin sofismele lui naive, că este total lipsit de cunoștințe în domeniul științelor naturii. El consideră fenomenele naturii a fi ceva puțin și de aceea el le și ignoră. Din această pricină cu Melisos, știința greacă nu mai face nici un progres. Dar nu tot același lucru se poate spune despre contribuția lui Empedocle.

BIBLIOGRAFIE

Vezi: Zeller, *op. cit.*; Überweg-Heinze, *op. cit.*; Gomperz, *Griechische Denker*, Bd. I; Capelle, *Gesch. der griechischen Philos.*, Bd. I, *Von Thales bis Leukipos*, 1 Aufl., 1922; Is. Quiles, Ign. Granero, *Los Eleatas: Parménides, Zenon y Melisso*, Ciencia Fe, 1949, nr. 20; A. Aattuci, *De Parmenide à Zenon. La proinde signification des sophismes de Zenon d'Elée*, în «Scientia», 1948; H. R. King, *Aristotle and the Paradoxes of Zeno*, în «J. Philos.», 1949; vezi bibl. la sfîrșitul capitolului; Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1966.

3. NATURALISMUL IONIAN

a. Empedocle (496—435 î.Hr.)

După cum remarcam mai sus, cu Empedocle gîndirea antică greacă face un real și vădit progres. El este una dintre cele mai interesante personalități din istoria filozofiei antice grecești, care apare în sec. V î.Hr. S-a născut în Agrigent, în Sicilia (astăzi Girgenti), dintr-o familie foarte distinsă. Unii istorici ai filozofiei îl numesc «o natură faustică», aceasta din pricină că el era pe de o parte fizician ilustru⁹⁷, care, prin descoperirile și teoriile pe care le face în domeniul științelor naturii și astăzi ne trezește admirația, pe de altă parte, un mistic plin de entuziasm. Ca cetățean el era o apariție modestă, dar ca profet îi plăcea să pozeze și prin cuvîntări avîntate căuta să întoarcă poporul de la ceea ce el numea «fapte nebunești». De asemenea, îi plăcea să pozeze și, conștient de puterea pe care i-o dădea știința pe care o posedă, să impună. Ca și Faust, Empedocle era mișcat de un impuls neistovit de a cerceta

97. În sensul pe care îl avea cuvîntul «fizician» în filozofia antică.

misterele ultime din cer și de pe pământ și, în același timp, simțindu-se în legătură cu puterile «de dincolo», se dădea la magie. Ucenicii lui îl divinizau, iar poporul îl preamărea, entuziasmat de vindecările miraculoase pe care Empedocle se spune că reușea să le facă. Empedocle era un fel de «amestecătură din Newton și Calioistro», cum l-a caracterizat Ern. Renan.

Dar să continuăm a desluși firul vieții lui Empedocle. Născut, după cum am văzut, în 496 î.Hr. el a trăit — după mărturia lui Aristotel și Heraclit — 60 de ani, așa că activitatea lui cade în a doua parte a secolului al V-lea î.Hr. Se relatează că bunicul lui Empedocle — cu același nume — a învins în olimpiada 71-a (496—493 î.Hr.) și că acesta era un pitagoreian. De aceea este posibil ca nepotul acestuia să fi fost influențat în direcția misticismului de acesta. Empedocle s-a amestecat în luptele politice ale vremii și se spune că i s-ar fi oferit coroana regală, pe care el ar fi refuzat-o. Dar, scîrbit de politică și mai ales de tirania ce domnea în Acraga — orașul lui natal — Empedocle se retrage în Peloponez, unde a și murit. Despre sfîrșitul lui Empedocle nu știm aproape nimic. Știm numai că, după moartea acestuia, s-a creat legenda că el a intrat în lumea celor fericiți. Dar dușmanii lui Empedocle afirmă că el s-ar fi aruncat în Etna, ca, prin dispariția lui fără de nici o urmă, să înșele bunacredința a elevilor săi și aceștia să creadă că el s-ar fi înălțat la cer, în lumea zeilor. Fapt este că, îndată după moarte, acesta a fost cinstit ca fiind un «Heros».

Se crede că Empedocle ar fi scris multe lucrări, ca : «Trecerea lui Xerxes», mai multe tragedii, un imn lui Apollo, o poemă mistico-religioasă, «Katharmen» — influențată de către orfism și Xenofon — și «Despre natură» (περί φύσεως și καθαρμοί). Aceasta din urmă trece drept opera lui principală. Din pricină că îl preocupă regulile după care are să fie elaborată o cuvîntare bună, Aristotel îl numește descoperitorul retoricii.

1) *Fizica lui Empedocle*. Concepția parmenidiană despre Unul, sau despre existență (în sens ontologic), care era nenăscut, netrecător, și, din punct de vedere calitativ, neschimbabil, era — după cum am arătat — un fapt ce a marcat un moment de mare importanță în istoria gîndirii antice grecești. Cu ontologia eleaților se ivește în filozofie o teorie ce subminează și contrazice flagrant concepția heracliteană despre schimbarea continuă a formei aparițiilor materiei originare vii, ceea ce înseamnă a continuei schimbări calitative a materiei pe care o produce Logosul și din care se naște multiplicitatea lucrurilor și în care aceasta se întoarce — după anumite legi — iarăși. Cel dintîi filozof antic grec, care încearcă să împace, într-o sinteză, eleatismul cu heraclitismul a fost

Empedocle. El este influențat în încercarea sa de către Parmenide și într-un anumit sens și de Heraclit, căci el afirmă multiplicitatea lucrurilor și continua lor schimbare. Empedocle este silit, însă, pentru a putea să explice lumea văzută, să accepte mai multe elemente⁹⁸, ce sînt nedevenite, netrecătoare și, din punct de vedere calitativ, neschimbabile, însă supuse mișcării spațiale. Astfel Empedocle se vede silit să se întoarcă iarăși la cele patru elemente ale milezienilor. Aceste elemente sînt: pămîntul, apa, focul și aerul⁹⁹, pe care Empedocle le ipostaziază. Toate lucrurile din lume sînt constituite din aceste patru elemente, sau, mai corect, din *particulele* acestor patru elemente fundamentale, ce se găsesc în lucruri, cum stau cărămizile într-un zid¹⁰⁰. De aceea lucrurile se deosebesc numai după cantitatea de particule ce sînt amestecate în ele, un amestec pe care Empedocle îl concepe a fi pur mecanic. În clipa în care lucrurile dispar, ele se întorc în stadiul în care se găseau elementele originare.

Influențat de ontologia eleată, Empedocle afirmă și el axioma (ex nihilo fit nihil), că nu există nici o producere din nimic și nici dispariția în nimic. Dar atunci cum s-au născut lucrurile? Empedocle răspunde: lumea nu este de fapt decît o «unire», un amestec între particulele celor patru elemente fundamentale, iar dispariția lucrurilor nu este decît despărțirea particulelor. Oamenii vorbesc despre naștere și moarte, deși ei ar trebui să vorbească numai despre «unire» și «despărțire». Pe temeiul celor spuse pînă aici despre Empedocle, putem afirma că el este cel dintîi filozof care fundamentează lumea pe fenomenele de mișcare ale unor particule materiale neschimbătoare.

Dar cele patru elemente fiind neschimbătoare, ele trebuie să fie și într-o completă nemișcare. Întrebarea care se pune acum este: cine le pune în mișcare? Empedocle răspunde, pentru a lămuri nemișcarea elementelor și mișcarea lucrurilor, că puterile ce pun lucrurile în mișcare sînt *iubirea* (*philóttys*) și *ura* (*neikos*) sau cearta¹⁰¹. Cea dintîi este principiul ce unește, cea de a doua, principiul ce desparte. Aceste două puteri, ce sînt cauza tuturor lucrurilor și a întregului proces al lumii, se găsesc într-o eternă luptă, una împotriva celeilalte; luptă ce dă naștere la o eternă victorie și o veșnică apunere. Uneori este mai puternică iubirea, alteori ura, aceasta este ceea ce constituie perioadele din istoria lumii (Fragm. 20, 21)¹⁰². Modul în care se întîmplă acest lucru n-a fost

98. Cu această idee, Empedocle devine descoperitorul conceptului «element», ce s-a păstrat în științele naturii pînă astăzi. Vezi Aristotel, *Metaphysik* I. 3, 987 a.; Platon, *Sophistes* 242 D.

99. Din acest punct de vedere, Empedocle înseamnă un regres.

100. O genială intuiție verificată de fizica modernă.

101. Vezi Fragm. 17, 8, 9, 11, 12; Aristotel, *Metaphysik* 4, 984 b. 32; 985 a. 2, 29.

102. Fragmentele sînt indicate după H. Diels, *op. cit.*, 5 Aufl. I, 1934, p. 308

intuit de ochiul nici unui muritor (Fragm. 17, 22). Este vorba despre o mișcare cosmică între doi poli pe care Empedocle îi numește «Sphairos» — victoria iubirii — și «Akosmia» — victoria certei sau a discordiei. Victoria iubirii, «Sphairos», durează doar o clipă în procesul fără de sfârșit al lumii, căci în clipa următoare începe acțiunea forței opuse. Iubirea realizează unitatea universală, însă ura desparte iarăși într-o luptă necruțătoare ceea ce a unit iubirea: așa se naște din unitate multiplicitatea lucrurilor. Așa s-a născut lumea din eternitate, căci lupta eternă și fazele ei se fundamentează pe necesitate (ἀνάγκη), care se pare că înseamnă a fi legea lumii și a procesului acesteia. «Sphairos» și «Akosmia» sînt puteri dialectice divine.

În ceea ce privește originea și ființa acestor două puteri divine și a luptei dintre acestea, ce seamănă cu concepția heracliteană despre război ca rege al tuturor lucrurilor, n-au fost lămurite de către Empedocle. Căci el le numește cînd zei, fiindcă le concepe ca fiind puterile ce acționează cosmic, cînd le consideră a fi asemenea cu «elementele» materiale, așadar, ca fiind materiale. Apoi uneori el afirmă că și iubirea desparte, iar ura unește. Empedocle nu este clar în determinarea conceptelor pe care el le întrebuițează. Între lucruri guvernează un fel de afinitate electivă care unește ceea ce se aseamănă, în timp ce celelalte lucruri sînt despărțite printr-o eternă dușmănie. Așa de ex. apa este mai înrudită cu vinul, în timp ce cu uleiul nu se amestecă (Fragm. 91).

Originea și felul în care acționează amîndouă puterile cosmice se descoperă în întregime abia la nașterea și dispariția lumii. Căci deși procesul lumii este etern, așa că despre un început și un sfârșit al lucrurilor nici nu poate fi vorba, totuși Empedocle vorbește despre nașterea lumii de acum. Așadar, Empedocle vorbește despre un «început» al lumii, pe care grecul antic îl gîndește a fi un fel de amestec originar lipsit de orice plan (formă) în care a început să acționeze iubirea. În felul acesta gîndește el începutul lumii. Este punctul cosmogonic în care iubirea în «Sphairos» face ca totul să se amestece. Din păcate ne lipsesc multe date, pentru a putea să reconstituim cosmogonia empedocleică. Sigur putem spune că, după acest gînditor grec, cea dintîi mișcare în «Sphairos» a început prin acțiunea luptei, ce a reușit ca într-un loc să provoace un vârtej în mișcare a maselor de materie. Din aceste mase s-a separat mai întîi aerul, ce s-a plasat în formă de cerc în jurul maselor de materie, silindu-le să ia forma de sferă. Apoi focul a izbucnit în sus și în jos spărgînd învelișul aerului, care, sub acțiunea focului, s-a transformat într-o boltă (cerul). În mijlocul acestui întreg s-a strîns ceea ce era greu ca pămînt și a devenit în urma unei necesități tare. În această stare pămîntul este ținut suspendat de către bolta cerească. Din pămînt izvorăște apa, în urma impulsului pe care-l transmite bolta ce-

rului. Marea nu este altceva, după Empedocle, «decît transpirația pămîntului». Din focul propriu aerului, care s-a rupt în cea dintîi separare, s-au format planetele. Bolta cerească ce înconjoară pămîntul și zilnic se învîrte în jurul acestuia, constă din două jumătăți de sferă; una este complet umplută de foc, cealaltă numai de aer și puțin foc. Cînd jumătatea plină de foc este sus, este ziua, dimpotrivă jumătatea plină de aer, numai de puțin foc, cînd este sus, ea face să fie noapte pe pămînt. Empedocle lămurește cauza ce face ca să fie ziua și noapte pe pămînt, fără să țină cont de soare. Căci, zice el, soarele este numai un reflex al luminii ce-și are obîrșia în jumătatea de glob plină de foc: un reflex prins într-o lentilă uriașă, care este soarele.

Cu toate că Empedocle își imaginează o cosmogonie mișcată numai de forțe mecanice, el nu poate fi considerat materialist și aceasta din motivul că la el forța și materia sînt deosebite. Alături de elemente, Empedocle mai acceptă și cele două forțe fundamentale, iubirea și ura, care au preluat funcțiunea de a fi acelea care conduc operația formării și a distrugerii lumii, cît și pe aceea a atracției și a respingerii. Numai dacă acest filozof antic grec ar fi făcut din aceste forțe calități ale celor patru elemente, el ar fi fost materialist ¹⁰³.

Mai interesantă este însă zoogonia lui Empedocle, în care el pre-simte, într-un chip genial, teoria darwiniană a apariției organismelor, care, prin mijlocirea lui Epicur și Lucrețiu, a avut o puternică influență asupra gîndirii filozofice de după Empedocle.

La început, zice Empedocle, s-au născut, din umezeală și căldură, plantele și copacii, care sînt ființe ce au rămas cu dezvoltarea la mijlocul drumului. Animalele și omul s-au dezvoltat treptat, trecînd prin anumite stadii intermediare. La început s-au dezvoltat din pămînt numai anumite organe singulare, apoi acestea s-au unit și numai după aceea s-au dezvoltat ființe complete, care abia în stadiul al patrulea au fost în stare să se reproducă mai departe. Acest proces însă, în care numai cele ce se asemănau tindeau unele către altele, a luat din pricina luptei forme de evoluție curioasă (Fragm. 57). În timpul în care iubirea, cu toată lupta tindea să unească ceea ce se aseamănă și întîmplarea (τύχη) își făcu jocul ei, așa «s-au născut ființe cu mai multe brațe» (Fragm. 60). Așa se face că au crescut tot felul de monștri (Fragm. 61). Dar nu s-au putut impune în lupta pentru existență decît acelea ce erau însuflețite, fiindcă părțile lor erau în armonie și își puteau reciproc cîștiga hrana, în timp ce monștrii au dispărut. În felul acesta expune, deși într-un chip fantastic, biologul Empedocle, o teorie curioasă ce vizează dezvoltarea

103. Vezi: Fr. Alb. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 3 Aufl. 1876, p. 24; W. Kranz, *Empedokles, Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich, 1949.

în diferite faze a tuturor organismelor ; o teorie în care plantele, animalele și omul sînt legate printr-o origine comună, diferențiindu-se numai prin diferitele stadii în care ele au apărut. În naivitatea lui, Empedocle atribuie plantelor și animalelor nu numai sentimente, ci chiar și gîndire. Dar, ceea ce trebuie să subliniem este faptul că, el afirmă, că numai ființele capabile să trăiască reușesc să se mențină. Din pricina acestei idei, zice Capelle, alături de strămoșul său spiritual, Anaximandru, Empedocle poate fi considerat cel dintîi reprezentant al teoriei descendenței¹⁰⁴. Iar în legătură cu zoogonia sa Empedocle a căutat să explice mulțumitor și nașterea speciilor și a celor două sexe.

Natural, despre o explicare teleologică a fenomenelor naturii nu putea fi încă vorba la acest biolog dorian, mai ales că lasă o sferă de influență și întîmplării. De asemenea și cele două forțe cosmice, iubirea și ura, nu sînt decît forțe motrice nu și inteligente, ce tind spre un scop. Uneori ele dau numai un impuls proceselor naturii, în timp ce evoluția este înrîurită și de alți factori independenți. Că o asemenea explicare naivă nu este în stare să arate cum s-a născut lumea și lucrurile a văzut de timpuriu chiar și Aristotel, care-l critică pe Empedocle.

Empedocle a ajuns și la unele descoperiri interesante în domeniul fizicii. Așa de exemplu el a descoperit viteza luminii, ceea ce înseamnă că lumina are nevoie, pentru a ajunge de la soare la pămînt, de un anumit timp, că ea trebuie să treacă mai întîi prin atmosferă, înainte de a ajunge pe pămînt și că noi nu percepem această mișcare a luminii numai din cauza iuțelii ei uriașe. De asemenea Empedocle a cunoscut presiunea aerului și a rezistenței acestuia, întrebuițînd cunoștințele acestea pentru a explica respirația omului.

Dar vestit a devenit Empedocle mai ales datorită teoriei sale în domeniul fizicii pe care el a aplicat-o în toate domeniile. Care este această teorie ? Toate lucrurile din lume, așadar toate lucrurile formate din cele patru elemente, sînt înarmate cu anumiți pori (πόροι) fini ce nu pot fi văzuți cu ochiul. Acești «pori» plini cu aer — căci Empedocle ca și elevații neagă că ar exista spațiul gol — corespund pe de altă parte unor emanații (ἀπορροια) ce pleacă de la toate lucrurile și de la tot ceea ce există. Unele emanații corespund unor pori, altele altor pori și așa mai departe. Unele sînt ori prea mari, ori prea mici pentru pori. Pe temeiul acestei teorii Empedocle caută să lămurească și magnetismul.

Cu un deosebit succes aplică Empedocle această teorie în domeniul naturii organice. Mai întîi în așa-zisa fiziologie a plantelor. Cu ajutorul ei el explică căderea frunzelor și a faptului că unele plante rămîn me-

104. Vezi cu privire la această problemă : Überwegs, *Geschichte der Philosophie* I, 4 Aufl. p. 66.

reu verzi. Empedocle explică și respirația la animale și la om. El a cunoscut și fenomenul respirației prin piele.

Dar importante mai sînt și fiziologia, psihologia și epistemologia empedocliană. Teoria despre pori constituie fundamentul cunoștințelor din aceste domenii. Căci toate percepțiile se bazează pe emanația ce pleacă de la obiecte și intră prin anumiți pori (organele noastre de simț)¹⁰⁵. De aceea percepția este imposibilă dacă emanațiile sînt prea departe sau prea strîmte, așadar dacă nu există o simetrie între pori și emanații. În primul caz nu are loc o atingere a emanațiilor cu pereții porilor, în al doilea, emanațiile nu pot pătrunde prin pori. Pe temeiul acestei teorii Empedocle explică și vederea (Fragm. 84). În diferitele piei și învelișuri ale ochiului porii apei și ai focului sînt dispuși foarte înțelept. Cu porii focului noi vedem albul, cu aceia ai apei, negrul. Căci porii unuia sînt acomodați celuilalt. Prin aceea că emanațiile ce pleacă de la obiecte se unesc cu razele ce provin din ochi, se formează în ochi imaginea obiectului. Teoria porilor Empedocle a aplicat-o și în optică, ca să explice reflectarea și transparența unor substanțe.

Ca și Parmenide și Heraclit, tot asemenea și Empedocle n-a făcut distincția între corporal și psihic. El afirmă că sufletul constă din toate elementele, dar fiecare dintre acestea este un suflet. Empedocle se exprimă în felul următor :

«Noi vedem pămîntul prin pămîntul din noi și apa prin apă, aerul divin prin aer, prin foc focul mistuitor, iubirea prin iubire și discordia prin trista discordie»¹⁰⁶. Empedocle reprezintă ideea, după cum am văzut, că și plantele și animalele au un suflet, așa că se pare că pentru el toate lucrurile ar fi însuflețite. Aceasta nu e decît o anumită activitate a elementelor, ce, ca orice activitate, depinde de relația în care acestea sînt amestecate. Și, fiindcă noi percepem fiecare element din lume cu elementul înrudit din noi¹⁰⁷, atunci reprezentarea noastră e cu atît mai corectă, cu cît amestecul este mai echilibrat în noi. De aceea Aristotel și trage concluzia că, pentru Empedocle, fiecare percepție senzorială este adevărată¹⁰⁸. Desigur, trebuie să subliniem faptul că, pentru Empedocle, gîndirea și percepția simțurilor nu sînt ceva opus, ca de ex. la Heraclit și Parmenide. Dar, după cum am arătat mai sus, și Empedocle mărginește domeniul simțurilor numai la percepții.

De asemenea și la Empedocle găsim distincția între o cunoaștere senzorială și alta rațională. Apoi acest filozof s-a mai ocupat și cu ana-

105. Ch. Mugler, *Le vide des atomistes et les pores d'Empedocle*, în «Rev. Philos. Litt. Hist. anc.», 1967.

106. Vezi : Zeller, *op. cit.*, I, 802 ; Diels, *Fragm. d. Vorsokr.* 3 Aufl. I, 262 ; Aristotel, *Über die Seele*, neu übersetzt v. Dr. A. Busse, Phil. Bibl., Bd. IV, 1922, 8, 404 a. 10 ; Platon, *Timaios*, 34, 35.

107. Ibidem, 404 a, 13.

108. Aristotel, *Metaphysik*, IV, 5, 1008 b, 12.

liza sentimentelor, mai ales cu analiza sentimentelor plăcerii și neplăcerii, ajungînd la concluzii interesante. Așa de ex. el credea că ceea ce este înrudit cu ființa noastră ne produce plăcere, dimpotrivă, ceea ce contrazice această ființă ne produce neplăcere. Pofta, zice el, este o urmare a năzuinței după ceea ce este înrudit cu noi ; după o lege a naturii, ceea ce este înrudit caută să se unească.

Din aceste considerații se poate deduce concluzia că la Empedocle nu mai poate fi vorba despre unitatea sufletului. Aceasta și din pricina naturalismului naiv de care dă dovadă Empedocle. De aceea nu trebuie să ne surprindă concepția lui epistemologică pesimistă. Căci după acest dorian gîndirea omului este condiționată și țârcuită (v. *Fragm.* 2). El pretinde că știința și cunoștințele lui vaste le datorează puterilor divine (*Fragm.* 4). De aceea Empedocle este convins că adevărurile adînci sînt un dar al muzelor.

În concepția filozofică empedocliană nu mai există nici un spațiu pentru zei. Acolo unde acesta amintește, în legătură cu cele patru elemente, ori cu iubirea sau cu *Sphairos*, despre zei, el face acest lucru în sens alegoric. Zeii așa cum și-i închipuia poporul grec s-au transformat la Empedocle în *forțe fizice*.

2) *Mistica lui Empedocle*. În opera sa «*Katharmei*», care s-a păstrat în mare parte, Empedocle dezvoltă, influențat de pitagorei, Parmenide și Heraclit, anumite idei mistice, care comparate cu concepția lui filozofică despre natură, ni se par că vin din altă lume. Căci aceste idei nu numai că n-au nici o legătură cu filozofia acestuia despre natură, ci o și contrazic. Așa se face că aici este vorba despre probleme ce n-au legătură cu năzuințele științifice ale poporului grec, ci vorbește un fel de profet, care se pare că a uitat tot ceea ce a spus despre natură. De aceea Capelle este de părere că lucrarea «*Katharmei*» (*Καθαρμοί*) a fost elaborată la bătrînețe ¹⁰⁹.

Mistica lui Empedocle este puternic influențată de către concepția orfică-pitagoreică despre suflet. De aceea în centrul preocupărilor mistice ale lui Empedocle se află sufletul omului cu destinul acestuia. Și aici Empedocle se află pe poziții dualiste : corpul este pentru el numai «pămînt ce înconjoară pe om», fiindcă natura a îmbrăcat sufletul «cu o învelitoare străină din carne». În timp ce corpul după moarte se desface în elementele originare din care este constituit, sufletul este de origine divină. În viața sa preexistentă sufletul a fost un demon fericit în imperiul zeilor, într-o unitate de nimic tulburată cu Unul originar, cu divinul *Sphairos*. Dar prin vina «tulburatei certe» a discordiei, ce caută,

109. Capelle, *op. cit.*, p. 102.

peste tot în lume, ca să facă din unitate multiplicitate, a fost rupt din starea fericită din «cer» și aruncat pe pământ, în acest «loc fără odihnă și bucurie în care domnesc crima, bolile, puterile putreziciunii și operele trecătoare»¹¹⁰. Aici sufletul trebuie să peregrineze printr-o serie de corpuri de animale și plante, pînă ce prin iubire este condus înapoi la unirea cu divinitatea. Așa că, după Empedocle, sufletul este numai un exilat aici pe pământ, un înstrăinat ce orbecăie fără încetare, ca unul care a fost îndepărtat din patria sa divină și exilat într-un loc al miilor de păcate și de răutăți. Dar el nu trebuie să se mulțumească cu această stare, ci el trebuie — cel puțin sufletul indivizilor aleși — să ispășească vina și să se ridice iarăși la existența pe care a dus-o înainte de a ajunge pe pământ. Asemenea oameni plini de har reușesc să se ridice la stări de desăvîrșire tot mai înalte. Pînă la urmă «ei devin profeți, cîntăreți, medici, prinți între locuitorii pămîntului; după aceea ei vor crește și mai mult și vor deveni zei, cei mai bogați în onoare». Desigur Empedocle accentuează că aceasta nu este posibil decît pentru aceia care vor accepta doctrina lui. Înțeleptul este atoateștiutor, el cunoaște toate misterele cerului și ale naturii, ba și mai mult, el posedă o putere supraomenească față de lucruri și de lume. Prototipul istoric al acestui tip de înțelept este pentru Empedocle, bineînțeles, Pitagora, cel preamărit în legende, căruia el i-a închinat *Fragm. 129*. Dar și «zeul» Empedocle a fost «altădată băiat, fată, creangă, pasăre și un pește ieșit din apă». Căci și el a fost, datorită certei, aruncat din patria divină în această vale a plîngerii, ca să-și ispășească vina într-o metempsihoză lungă și plină de trudă.

Prin concepția sa despre metempsihoză, Empedocle vrea să arate legătura strînsă dintre toate fapăturile. De aceea și accentul pe care el îl pune pe porunca categorică ἀπολλή ἐμψύχων, cruțarea și respectarea tuturor fapturilor. Pentru aceea Empedocle afirmă că este cea mai abominabilă crimă uciderea animalelor și consumul cărnii acestora, din pricină că «corpurile animalelor sînt locuite de suflete chinuite».

Empedocle este important în istoria filozofiei grecești din două puncte de vedere: întîi pentru că el face încercarea de a mijloci între concepția lui Heraclit și ontologia lui Parmenide și apoi prin teoria lui despre cele patru elemente, ce pregătește drumul spre un dualism cosmic. Prin concepția lui mistică despre sufletul omenesc și destinul acestuia în lume, el va influența asupra multora dintre filozofii de după el¹¹¹.

110. O idee pe care o vom găsi și la Platon.

111. Există o problemă a așa-zisului «pseudo-Empedocle». În sec. X un arab din Cordova, Mohamed ibn Meserra, a adus cu sine în Europa o lucrare, ce este pe nedrept atribuită lui Empedocle. Ea a fost tradusă în sec. XII în limba latină și citată des.

BIBLIOGRAFIE

Zeller, *op. cit.*, (cu bibliografie); Überweg-Heinze, *op. cit.*, (cu bibliografie); H. Stein, *Empedocle*, Fragmenta, 1852; Winnefeld, *Die Philosophie des Empedokles*, 1862; W. Kranz, *Empedokles antike Gestalt und romantische Neu-schöpfung*, Zürich, 1949 (vezi bibliografie la sfârșitul capit.); J. Bries, *Empedocle d'Agrigente essay sur le philosophie présocratique*, Paris, 1969; D. O. Brien, *The relations of Anaxagoras and Empedocle*, in: J. Wellen, Stud. 1968 (8).

b. Anaxagora (500—428 î.Hr.)

Anaxagora din Clazomenai, fiul lui Hegesibulos, dintr-o familie nobilă și avută, s-a născut în jurul anului 500 î.Hr.¹¹². Din dragoste pentru știință a părăsit averea care i se cuvenea de la tatăl său. De aceea Euripide îl preamărește în celebrele versuri: «Fericit este bărbatul care s-a dăruit științei». Teofrast ne relatează că Anaxagora a aparținut în tinerețe școlii milezienilor și că el a fost puternic influențat de către Anaximandru și Anaximene. În jurul anului 462 î.Hr. a ajuns în Atena, unde a rămas 30 de ani. Aici el s-a împrietenit cu Euripide și cu Pericle, care au fost entuziasmați de marea lui personalitate și de meteorologia acestuia¹¹³. Din pricina ideilor lui despre soare, care n-ar fi, după acest gânditor, decât o masă de pietre incandescente, Anaxagora este acuzat — de dușmanii lui Pericle — de asevie și silit să se refugieze la Lamsakos, unde rămîne pînă la moarte.

Cu Anaxagora științele naturii fac progrese. Acesta a ajuns la o concluzie justă cu privire la natura soarelui, căci ea a fost verificată de meteorul ce a căzut în centrul peninsulei Galipoli. De asemenea și concepția lui Anaxagora despre mărimea planetelor constituie un progres. El susține că soarele este mai mare decât Peloponesul, iar luna ca fiind locuită și avînd munți și văi. Un mare merit al lui Anaxagora este acela că a explicat eclipsele de soare și de lună în chip științific. De asemenea el a mai explicat fenomenul grindinei. Anaxagora a fost cel dintîi filozof care a recunoscut importanța schimbărilor de temperatură și a diferențelor de temperatură în fenomenele atmosferice. El a fost și un bun matematician.

Și Anaxagora a scris o lucrare cu titlul «Περὶ φύσεως», care, spre deosebire de operele celorlalți filozofi de pînă acum, este scrisă clar și din care ni s-au păstrat cîteva fragmente.

1) *Teoria anaxagoriană despre materie*. Ca și ceilalți filozofi antici greci și Anaxagora reprezintă ideea că *din nimic nu se poate naște nimic și nimic nu poate să dispară în nimic* și că lucrurile sînt produsul amestecului dintre particulele neschimbătoare și elementare. «Elenii, zice el, nu întrebuintează cuvintele « produse » și « dispă-

112. Apolodor fixează nașterea sa în timpul olimpiadei a 70-a.

113. Prin meteorolog se înțelegea studiul «lucrurilor în înălțime» (μετέωρα).

rute» corect. Nici un lucru nu se naște și nu dispăre, ci din lucrurile prezente are loc un amestec sau o despărțire. Și de aceea este corect ca nașterea să fie înțeleasă ca fiind un amestec, iar dispariția ca despărțire» (Fragm. 17). Anaxagora accentuează și el nu numai constanța cantitativă a materiei, ci și pe cea calitativă. El se află pe pozițiile ontologiei eleate. Dar cu toate acestea, Anaxagora ajunge la o altă concluzie, cu privire la materie. Căci dacă elementele materiale sînt necreate, neproduse, netrecătoare și calitativ neschimbătoare, atunci, se întreabă Anaxagora, cum se face că din pîinea pe care o mîncăm se produc oase, carne, vene, păr etc.? Cum se face că din apa rîului ce udă rădăcinile copacilor, se produc frunze, lemn, coajă sau fructe? «Cum este posibil, zice Anaxagora, ca din «nepăr să devină păr, și carne din ceva care nu este carne?». Filozofii de pînă acum au afirmat că elementele fundamentale ale lucrurilor sînt neschimbătoare! Numai un răspuns este posibil. Probabil că ceea ce pare a fi produs din nou, trebuie să fie cuprins în mîncarea pe care o primește corpul. În pîinea pe care o mîncăm, în apa pe care o bem sînt cuprinse toate elementele corpului nostru, înainte de a fi asimilate de corp. Desigur în particule atît de mici, încît noi nu le putem sesiza, ci le deducem cu ajutorul gîndirii. Sîngele, de ex., nu se produce abia în corp, ci el este amestecat în hrană înainte ca aceasta să fie introdusă în corp. Este vorba despre nenumărate părți mici, așa de mici că nu le putem sesiza cu simțurile noastre decît în cantități mari¹¹⁴. Concluzia este că Anaxagora este silit să accepte ideea că există o infinitate de elemente și nu numai patru cum credea Empedocle.

Dar elementele nu sînt deci nemărginite numai după număr și modul de a fi, ci ele sînt și constituite din părțile infinite. Anaxagora ia în serios conceptul de «infini» în fizica sa. El zice: «Despre ceea ce este mic, nu există cel mai mic, ci mereu unul încă mai mic. Căci este imposibil ca existența să nu fie. Dar și față de ceea ce este mai mare, există unul și mai mare și este egal cu cel mai mic în cantitate, ceea ce înseamnă că mare și mic cuprind părți nemărginite de multe. Luat în sine fiecare lucru este tot atît de mare cît și de mic» (Fragm. 3). Iar în alt fragment: «Și acolo unde sînt tot atîtea părți și din mare și din mic (ceea ce înseamnă nemărginite), sub această presupunere trebuie să fie toate în totul. Căci este imposibil ca ceva să fie separat, dacă toate participă la toate. Acolo unde nu există cea mai mică (părțică) nu se poate nici separa și a fi pentru sine, ci tocmai ca la început, tot asemenea și acum totul să fie împreună. În totul însă sînt multe (elemente) și într-adevăr egal de multe în lucruri mari cît și în cele mai mici, așadar în lucrurile ce se separă», zice Anaxagora.

114. Gomperz, *op. cit.*, p. 170.

Anaxagora nu numai că-și reprezintă împărțirea unui lucru pînă în infinit, ci el acceptă și amestecul material al unui lucru ca prelungindu-se pînă în infinit, ceea ce înseamnă că, chiar dacă o bucată de materie este mereu și mereu împărțită, fiecare parte, oricît de mică ar fi, cuprinde mereu iarăși părți din întreaga materie (elemente). Numai cît, zice Anaxagora, amestecul este deosebit, așadar în amestecul lucrurilor relația cantitativă și numerică a elementelor este diferită. După elementele ce sînt preponderente numim lucrurile. În felul acesta, zice Capelle, Anaxagora folosește o idee ce n-are nici un suport, căci noi ne putem închipui o împărțire a lucrului în particule din ce în ce mai mici, dar nu ne putem închipui niciodată un amestec al elementelor care să meargă pînă la infinit. Această încercare naufragiază la granițele posibilităților noastre de reprezentare ¹¹⁵. Noi nu ne putem reprezenta o bucată de materie, decît ca fiind constituită dintr-o singură materie. Și este interesant că și Anaxagora, contrazicîndu-se, face acest lucru, atunci cînd vorbește despre «σπέρματα», (semințe ale lucrurilor), ce nu sînt altceva decît particule infinit de mici ale uneia și aceleiași materii ¹¹⁶.

Teoria anaxagoriană despre materie este înrudită cu aceea a atomiștilor, cu deosebirea că particulele lui Anaxagora au calități senzoriale, în timp ce atomii sînt gîndiți de Leucip și Democrit ca fiind lipsiți de orice calitate.

Considerată istoric, teoria lui Anaxagora despre materie înseamnă un regres. Ea are la temelie același sofism ca și ontologia eleaților: fiindcă din neexistent nu poate deveni niciodată existent, nici dintr-un existent, care este așa și așa, nu poate deveni un existent așa și așa. Dar fiindcă Anaxagora recunoaște multiplicitatea și mișcarea cît și adevăritatea calitativă a impresiilor senzoriale, dar nu știe nimic despre transformarea chimică a elementelor, el s-a văzut silit să accepte ideea elementelor infinite și astfel să constituie un regres chiar și față de monismul ionienilor mai vechi.

2) *Despre principiul mișcător.* Anaxagora este și el chinuit de problema unui principiu universal, care să pună în mișcare procesul lumii. Empedocle vorbea — după cum arătam — într-un chip aproape mitic despre două principii: iubirea și ura. Filozofului ionian nu i-au fost suficiente aceste principii și de aceea el caută să descopere acest principiu cu ajutorul rațiunii. Anaxagora observase că lumea înconjurătoare formează un «cosmos», ce este guvernat de legi

115. Capelle, *op. cit.*, p. 110. Vezi: Anaxagora, *Fragm.* 4.

116. Unii istorici ai filosofiei antesocratice susțin că Anaxagora ar fi numit aceste particule «homeomerii» (ὁμομερη), așadar «părți la fel» cu întregul. Capelle însă, întemeindu-se pe cercetările lui Schleiermacher și ale lui Zeller, susține că termenul acesta a fost întrebuintat abia de Aristotel.

necesare și de o ordine. Conceptul «cosmos» înseamnă un întreg ordonat în vederea unui scop, căci pentru grecul antic o ordine lipsită de un scop nici nu poate fi gândită. Lucruri orînduite în vederea unui scop nu poate elabora decît un creator, care acționează în vederea unor scopuri. Un asemenea ordonator nu putea fi, pentru Anaxagora, decît spiritul, așa cum se descoperă acesta în noi înșine. De la spiritul omului, Anaxagora trage concluzia că există un asemenea spirit și în univers. Și în univers principiul ordinei este spiritul.

Unii istorici ai filozofiei cred că Anaxagora a ajuns la această idee cercetînd ceea ce grecii antici numeau μετέωρα, așadar cerul înstelat. Acest lucru se vede și din celebrul fragment 12: «Totul a recunoscut spiritul. Ce fel de specie trebuie să fie și cum era, ceea ce acum nu mai este și cum este toate acestea le ordonează spiritul (πάντα διακόσμησεν νοῦς), chiar și rotația pe care o fac acum planetele, soarele și luna». Acesta este Nus-ul universal¹¹⁷.

Desigur spiritul nu este, după concepția lui Anaxagora, numai facultatea pură de a gândi, căci atunci el n-ar fi suficient să fie ridicat la rangul de principiu al lumii. El n-ar putea explica mișcarea și nici schimbarea condiționată a lucrurilor. Anaxagora identifică doi factori: spiritul ca facultatea de a gândi (νοῦς) cu principiul vieții (ψυχή) ca voință capabilă să săvîrșească fapte și astfel spiritul, grație căruia noi gândim, acela e care provoacă toate mișcările. Anaxagora atribuie și spiritului universal aceleași calități pe care le are și spiritul omenesc. Caracteristicile «Nus»-ului sînt următoarele: el este simplu, ceea ce înseamnă că el nu este compus din diferite părți; el este pur, așadar nu este cu nimic amestecat, «singur, sine pentru sine însuși»; el este ceva nemărginit «ἄπειρον καὶ αὐτοχρῆς», el se fundamentează numai pe sine (μοῦνας αὐτός ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστὶ)¹¹⁸. Spiritul, zice Anaxagoră, nu este la fel cu toate celelalte lucruri, ci el este cel mai ușor, cel mai pur și cel mai fin dintre toate lucrurile; spiritul are înțelegere în toate și în fiecare lucru și cea mai mare putere¹¹⁹. Suveranitatea lui este întinsă peste tot ceea ce este viu, căci totul participă la Nus și este stăpînit de acesta¹²⁰, chiar și plantele¹²¹. Acest Nus este împărțit în diferite cantități în diferitele lucruri¹²². El este însă mereu identic cu sine și are un caracter unitar¹²³. Fiind neamestecat, el este și «ἀπαθής», ceea ce

117. Vezi: Aristotel, *De anim.* I, 2, 404 b.

118. Vezi: Mullach, *Fragment. philosophiae graeca*. Didots Ausgabe I, 243; Anaxagoras, *Fragm.* 6.

119. Idem, *Fragm.* 6.

120. *Fragm.* 6 la Mullach. Vezi și Aristotel, *De anima* I, 2, 404 b.

121. Aristotel, *De plantis*, I, 2.

122. Aristotel, *De anima* I, 2, 404 b.

123. *Fragm.* cit. la Mullach.

înseamnă că el nu suferă nici o influență din altă parte, el este absolut neschimbabil.

Din cele de mai sus reiese clar că pentru Anaxagora spiritul este ceva de neasemuit, deși unele afirmații sună ca și când Nus-ul ar fi o substanță specială. Căci deși activitatea lui mecanică este un act al intelectului ¹²⁴ și este însoțită de o intuiție rațională ¹²⁵, totuși Nus-ul lui Anaxagora are unele *caractere corporale*, de ex. atunci când acesta zice că Nus-ul nu este cu nimic amestecat și că este cel mai fin dintre toate lucrurile. Totuși se pare că Anaxagora este mișcat de tendința ca să descrie Nus-ul ca fiind de natură spirituală. Aceasta se vede și din aceea că el atribuie acestui «νοῦς» aptitudinea de a cunoaște, pe care numai spiritul o are. De aceea Anaxagora zice: «El posedă despre fiecare lucru fiecare cunoaștere» (Fragm. 12). «Totul, ceea ce se amestecă, se desparte, se descompune, totul a cunoscut spiritul». Nus-ul este așadar atotștiutor. Pe această știință se fundamentează și capacitatea acestuia să ordoneze lucrurile în devenirea lumii. Cu toate că uneori descrierea acestui «νοῦς» sună materialist, totuși Anaxagora lasă să se înțeleagă că acesta ar fi un principiu pur spiritual. Anaxagora se găsește cu acest concept pe drumul la capătul căruia se află conceptul spiritualității pure... Cele mai multe dintre afirmațiile lui Anaxagora lasă să se înțeleagă, că el luptă, ca să se debaraseze de modul de a gândi materialist. În tot cazul filozofia lui formează o treaptă antemergătoare spre idealismul platonice ¹²⁶. Teoria anaxagorică despre νοῦς este punctul în care naturalismul filozofiei naturii este depășit.

3) *Psihologia*. Din cele expuse pînă aici se poate spune cu certitudine că abia cu filozofia lui Anaxagora s-a făcut trecerea de la materialismul monist al filozofilor dinaintea acestuia la dualismul filozofic. În timp ce pînă la Anaxagora spiritul era considerat numai ca o funcție a materiei, dacă nu chiar de *esență materială*, la acesta spiritul are o mai mare independență, căci el devine forța motrice și ordonatoare a lumii și se deosebește de materie prin trei atribute: simplitate, putere și știință. Din fragmentele rămase de la Anaxagora se poate deduce însă că pentru acesta conceptul de necorporalitate, așadar opoziția dintre spiritual și corporalitate, nu este tocmai clară. Din această pricină el nici nu este conștient de greutatea pe care o are și presupune acceptarea unei influențe a νοῦς-ului imaterial prin mijloace materiale. Anaxagora nu depășește o asemenea greutate. El afirmă numai că în ființele vii — ca și în univers — forța dinamică este spiritul, așadar sufletul. De aceea este just, ceea ce remarcă Aristotel, că la Anaxagora

124. Aristotel, *De anima* I, 405 a.

125. Vezi: *Fragm. 12*.

126. Vezi: Aall, *op. cit.*, p. 65.

spiritul este identic cu sufletul¹²⁷. Anaxagora nu s-a preocupat mai mult ca să lămurească relația dintre suflet și corp. El afirmă însă hotărât, după cum am văzut, că între cunoașterea senzorială și gândirea noțională este o mare deosebire. Cunoașterea senzorială, zice Anaxagora, este insuficientă, căci ea nu ne poate mijloci o sesizare adevărată a lucrurilor. Aceasta n-o poate face decât spiritul, care este eliberat de tot ceea ce este corporal. Dar Anaxagora pune în relație gândirea cu percepția, prin aceea că spiritul este cea forță ce mișcă percepțiile, o forță ce mișcă și în slujba căreia se află și simțurile. Dar pe de altă parte el accentuează și valoarea epistemologică și a senzațiilor. Căci, după părerea lui Anaxagora, și senzațiile ne mijlocesc, pînă la un anumit grad, cunoașterea lucrurilor, prin aceea că noi putem ca, plecînd de la fenomene, să tragem concluzia cu privire la temeiul lucrurilor. Din acest motiv Anaxagora se ocupă temeinic cu psihologia percepțiilor¹²⁸.

4) *Cosmologia*. Este interesant de a se arăta cum își închipuie acest descoperitor al *voșc*-ului formarea lumii din acesta. Socrate, Platon și Aristotel afirmă că Anaxagora «întrebuințează spiritul ca *deus ex machina*, pentru a putea lămuri formarea lumii, dar cînd el nu știe din ce pricină ceva este, ceea ce este, în chip necesar, el o trage de păr, încolo el acceptă orice ca fiind cauză a întîmplărilor, numai spiritul nu», ceea ce înseamnă că el lămurește fenomenele ca avînd cauze pur mecanico-fizice, fără să ne lămurească, cum remarcă Eudemos, din ce cauză spiritul dintr-o dată își încetează activitatea cu totul și nici de ce, după ce spiritul a stat liniștit un timp nemărginit, deodată s-a mișcat și a produs lumea. Anaxagora n-a fost conștient de greutatea pe care o prezintă ideea că spiritul și materia sînt eterne și totuși lumea să aibă un început. Sub influența eleaților, Anaxagora reprezintă ideea că materia este nedevenită și nemișcată și de aceea el nu știe să ne spună, cum se face că din haosul originar s-a născut o ordine: *Ordinea lumii*. Că el a acceptat ca principiu al lumii spiritul, am arătat mai sus. Anaxagora a crezut probabil că, odată principiul lumii descoperit, restul se va lămuri în chip mecanic, deși în stadiul la care se găsea în acel timp fiziologia, problema aceasta era greu de rezolvat. Anaxagora era însă cu totul străin de acest domeniu. De aceea el a neglijat complet lumea organică, fără să tragă concluzii valabile și pentru aceasta din acceptarea spiritului ca principiu al lumii.

Anaxagora mai reprezintă ideea că pămîntul se află în centrul lumii. Planetele sînt corpuri, iar luna este locuită ca și pămîntul. Anaxa-

127. Aristotel, *op. cit.*, I, 2, 405 a. 15.

128. *Ibidem*, p. 7. 404 a. 25.

gora susține și el că soarele este o masă de pietre incandescente¹²⁹. La fel și stelele. Luna își primește lumina de la soare. Cerul este plin cu pietre dintre care unele cad pe pământ¹³⁰. Planetele sînt însuflețite și ele se bucură și se întristează, ele au intelect și știință (νοῦν καὶ μνῆσιν). Plantele ca și animalele de altfel s-au născut din pământul umed și din semințele căzute din cer¹³¹.

Anaxagora a fundamentat originea universului pe νοῦς, aceasta este o idee foarte importantă în concepția lui despre lume, ce va influența pe mulți dintre filozofii care vor urma, după acest clazome-nian, cît și pe unii dintre Părinții Bisericii.

La sfîrșitul acestor considerații trebuie să spunem că în filozofia lui Anaxagora sînt multe lucruri neclare și multe contraziceri. Dar totuși lui îi revine meritul de a fi fost cel dintîi filozof, care a făcut deosebirea între materie și spirit, natura însuflețită și cea neînsuflețită și care a accentuat *independența spiritului față de materie*. Dar cu toate scăderile acestei filozofii, zice Capelle, concepția despre spirit ca ceva ne-devenit, neinfluențat de nimic în lume, deosebit de toate lucrurile, care posedă o cunoaștere despre toate acestea și are toată puterea atît în cer cît și pe pământ numai de la sine, care stăpînește peste tot ceea ce este însuflețit, atît în mic cît și în mare, și care a ordonat totul așa de frumos în macrocosmos este o concepție măreață, ce va influența adînc pe Platon, Aristotel și — după cum am spus — pe unii dintre Sfinții Părinți¹³².

BIBLIOGRAFIE

Zeller, op. cit., Überweg-Heinze, op. cit., p. 85—86; Περὶ φύσεως, la Diels, *Fragm. der Vorsokrat.*, I, 293; Schaubasch, *Anaxag. Clazom. Fragmente*, 1827; Breier, *Die Philos. Anaxagoras*, 1840; Heinze, *Über d. νοῦς des Anaxagoras*, 1890; E. Aarleth, *Die Lehren des Anaxagoras vom Geist und der Seele*, in «Arch. für Gesch. der Philos.», Bd. 133; F. Lövy, *Die Philos. des Anaxagoras*, Wien, 1917; Capelle, *Anaxagoras*, 1918; Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1950; Capelle, *Gesch. der griech. Philos.*, Bd. I: *Von Thales bis Leukippos*, 2 Aufl., 1953; D. C. Brien, *The relation of Anaxagoras and Empedocles*, *Journal of Hellen Studies*, London, 1968; Al. Warkotsch, *Griechische Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, 1973.

4. ATOMISMUL MATERIALIST

a. Leucipp din Milet

Despre Leucipp nu știm decît că a trăit în a doua jumătate a sec. V î.Hr., și că a emigrat din patria sa, Milet, în Elea, unde a devenit elevul lui Zenon și că mai tîrziu, abia după 450 î.Hr., a înființat o școală

129. Vezi: Diog. Laertius II, 12.

130. *Ibidem*, II, 8—12.

131. *Ibidem*, II, 9.

132. Capelle, op. cit., p. 118. Vezi: Al. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*. Schöningh., München, 1973, p. 48, 53, 66, 91, 108, 125, 308, 309.

proprie în Abdera (în Tracia), unde Democrit a fost elevul său cel mai strălucit. Scrierile lui Leucipp au fost unite cu acelea ale lui Democrit într-un «Corpus» și, din pricină că s-au pierdut prefetele acestora, n-au mai putut fi deosebite de acelea ale lui Democrit, ceea ce a făcut ca — de ex. Epicur (341 î.Hr.) — să fie pusă la îndoială chiar și existența lui Leucipp. Dar Aristotel și Teofrast îl citează foarte adesea, chiar și împreună cu Democrit, pe care Aristotel îl numește elevul lui Leucipp. De asemenea Teofrast citează «μέγας διάκοσμος» ca fiind opera lui Leucipp. Aristotel și Teofrast sînt doi cunoscători cu mare greutate și de aceea relatarea lor este mult mai veridică decît aceea a lui Epicur. Aceștia au făcut deosebirea clară între operele acestor doi abderiți. Zeller, Diels și Überweg atestă și ei existența istorică a lui Leucipp.

Leucipp încearcă și el să facă o sinteză între ontologia parmenidiană și concepția lui Heraclit despre curgerea tuturor lucrurilor și cu rezultatele percepției senzoriale. De aceea Leucipp reprezintă ideea, împreună cu profesorul său Zenon, că existentul, existența în sens ontologic, este nedevenită, neschimbabilă, netrecătoare. Dar el recunoaște în același timp că există și multiplicitatea și că lucrurile sînt într-o eternă mișcare. Leucipp acceptă și el multiplicitatea existențelor pe care eleații o neagă, fiindcă totul este plin de existență, fără ca să existe ceva, care să despartă existență de existență. Din același motiv eleații au negat existența mișcării, a non-existenței și a spațiului gol. Leucipp însă accentuează ideea că fără spații «goale» nu poate fi gîndită nici mișcarea și nici multiplicitatea. Pentru acesta «plinul» este *materia, corporalul* (ὅν = Ființa). Dar el afirmă că și non-existența există (μὴ ὄν) și spațiul gol. «Plinul» și «golul» sînt astfel cele două temeuri ale lumii. Dar se pune întrebarea: ce este golul? Înainte de Leucipp, a fost Empedocle acela care a afirmat că există mici particule din elemente, ce stau una lîngă alta în chip invizibil și formează lumea văzută. Dar abia «dihotomia» lucrurilor despre care vorbește Zenon, care accentua împărțirea corpului pînă la nemărginit și prin aceasta punea în discuție lumea lucrurilor, se pare că a determinat și a condus pe Leucipp la al doilea concept fundamental al său. Căci, în opoziție cu profesorul său, Leucipp ajunge la concluzia că există anumite particule de materie care, fiind ultime, nu se mai pot împărți. Căci dacă lucrurile ar putea fi împărțite pînă la infinit, acestea ar trebui să cuprindă și spații goale pînă în infinit, căci fără spații goale, pe care să le cuprindă corpurile, împărțirea acestora nu poate fi nici gîndită. Dacă ar fi posibilă o împărțire a materiei pînă în nemărginit, cum credea Zenon, atunci ar trebui ca toate lucrurile văzute să conștie numai din «goluri» ce se lovesc unul de altul, așa că în afară de aceste goluri n-ar putea

exista nimic, totul ar fi gol de orice substanță. Dihotomia lui Zenon este în realitate ceva ce nu poate fi realizat. De aceea, Leucipp trage concluzia că trebuie să existe *particule materiale, ce constituie lucrurile*, libere de goluri, pline complet și de aceea ele nu mai pot fi împărțite. Acestea trebuie să fie «ἄτομα», = atomi» și complet neschimbabile (ἀπαθῆ). Din aceste particule invizibile ce nu mai pot fi împărțite mai departe, sînt constituite toate lucrurile din lume. *Genială intuiție.*

Infinitatea de atomi din care este constituită lumea văzută se deosebesc prin forma lor, poziție și ordine. Atomii nu au, în afară de formă, ce este dată ca corporalitate și întindere — căci ei sînt «plinul» — nici o altă calitate ce ar putea fi sesizată cu simțurile. Atomii lui Leucipp sînt o imagine desăvîrșită a celui «ὄν = Ființa» al lui Parmenide, cu singura deosebire că atomii sînt înmulți într-un număr nemărginit, pentru a putea explica multiplicitatea lucrurilor. La Leucipp apare pentru prima dată — pe temeiul ontologiei eleate — *conceptul materiei pure lipsită de orice calitate*. Dar pentru a explica și justifica diferențele dintre lucruri, cu privire la culoarea, mirosul, gustul și structura lor, Leucipp reduce toate acestea la forma, structura și ordinea atomilor în lucruri, făcînd astfel, pentru prima oară, distincția între calitățile *primare* și *secundare*. Prin această descoperire Leucipp face ca problema numărului elementelor materiale, fixate de Empedocle la un număr de patru, iar la Anaxagora la un număr infinit, să fie lipsită de importanță.

Pentru Leucipp procesul universal al lumii se fundamentează pe unirea și despărțirea atomilor. Tot asemenea el reduce schimbarea «ἀλλοίωσις» lucrului exclusiv la schimbarea poziției și a ordinei în care se găsesc atomii ¹³³. O asemenea schimbare nu este posibilă decît datorită faptului că în lucruri există spații goale ¹³⁴. La fel și dispariția lucrurilor este cauzată de faptul — zice Leucipp — că în spațiile goale dintre atomi pătrund particule străine și sparg alcătuirea atomilor.

În felul acesta Leucipp ajunge la concluzia că atomii și spațiul gol sînt singurele temeiuri ale lumii. El reprezintă ideea că așa cum în lucruri se găsesc nenumărate spații goale, tot asemenea și în întregul cosmos și toate lumile sînt înconjurate de spațiul gol, ce se întinde pînă în nemărginit.

Așa cum devenirea și transformarea lucrurilor nu încetează nicio dată, tot asemenea și atomii se află într-o eternă mișcare. Și mai departe, așa cum «plinul», așadar totalitatea atomilor, n-are nici un început, tot asemenea și mișcarea sa este fără un început și fără un sfîrșit. Leucipp afirmă o idee foarte modernă, atunci cînd zice că *materia și*

133. Genială intuiție pe care fizica atomică a verificat-o.

134. Și această presupunere a lui Leucipp a fost verificată de fizică.

mișcarea aparțin laolaltă. De aceea el consideră că mișcarea nu mai are nevoie de nici o justificare. Căci dacă materia se află într-o veșnică mișcare și schimbare — așa cum ne dovedește experiența zilnică — atunci este superflu să se mai caute o cauză a mișcării. Din acest motiv trebuie să recunoaștem că dintre încercările pe care filozofii greci de pînă acum le-au făcut ca să depășească contradicția dintre concepția metafizică heracliteană și parmenidiană, încercarea lui Leucipp este cea mai genială.

Interesantă este și cosmologia lui Leucipp. Acesta reprezintă ideea că așa cum atomii se mișcă din eternitate, tot asemenea se nasc și dispar și lumile, căci pentru acest milezian în infinitatea spațiului și a mișcării se perindă o infinitate de lumi. Toate acestea se nasc în urma faptului că atomii se unesc în complexe mai mari sau mai mici, care produc vârtejuri, ce atrag din ce în ce mai mulți atomi și în felul acesta se nasc mase mari de materie. Principiul după care se unesc atomii este acela empedocleic : se unesc cei care sînt înrudiți în două grupe : atomii mai fini sînt împinși la periferie unde se unesc în urma vârtejului și formează bolta cerului. Tot din acești atomi periferici se formează planetele, care din pricina mișcării lor repezi au devenit incandescente. Atomii mai grei și mai puțin fini au fost împinși în jos spre centrul gîndit al lumii și aici au format pămîntul. Procesul lumii, devenirea, dezvoltarea și dispariția lumilor sînt stăpînite de o necesitate (ἀνάγκη) identică cu legitatea naturii.

Leucipp privește și sufletul tot din punctul de vedere al concepției sale moniste. El reprezintă ideea că și sufletul este material. Sufletul este cauza mișcării organismelor vii cît și al proceselor vieții. Sufletul constă și el din atomi în formă de sferă ca și focul. Fiind purtătorul vieții, sufletul este într-o strînsă legătură cu respirația. Din pricină că aerul apasă asupra corpurilor ființelor vii și prin aceasta răpește cei mai ușori atomi, ce sînt necesari acestora, este necesar ca prin respirație aceste ființe să inhaleze mereu și mereu atomi ai focului. Leucipp caută să explice somnul și moartea, slujindu-se tot de teoria atomilor.

Deci Leucipp este departe de a concepe sufletul ca fiind o entitate spirituală. Dar, sub influența lui Empedocle, el a căutat să facă o încercare de a fundamenta o fiziologie a simțurilor. Vederea el caută s-o explice prin aceea afirmînd că, de la corpuri pleacă mici imagini, (εἰδολα) ce întilnesc ochii în care apoi acestea se reflectă.

Leucipp nu face distincție între percepția senzorială și gîndire, iar cosmologia lui înseamnă un regres față de antemergătorii săi. Dar totuși marele lui merit este acela de a fi făcut *teoria atomilor*, care a fost verificată în timpurile noastre de fizica atomică.

BIBLIOGRAFIE

Zeller, *op. cit.*, Überwegs-Heinze, *op. cit.*, Gomperz, *op. cit.*, I; Capelle, *Gesch. der Philos. Die griechische Philos. von Thales bis Leukippos* I, 1922; Vezi bibliografia de la Democrit.

b. Democrit din Abdera (cca. 460—360 î.Hr.)

Cu Leucipp se începe seria atomiștilor, care au declarat ca principiu ultim al lumii materia. Aceștia au atribuit materiei numai cele mai simple calități și au căutat ca din aceasta să dezvolte totalitatea aparițiilor. Este adevărat că eleații au pregătit, prin viziunea lor despre o materie constantă și nemiscată, ce nu poate fi sesizată decât de gândire, care singură este existența adevărată și care se deosebește de schimbarea înșelătoare a aparențelor senzoriale, drumul spre atomismul materialist. La fel și pitagoreii au pregătit drumul spre ideea că toate calitățile senzoriale trebuie să fie reduse la anumite relații numerice între formele corpurilor. Atomistii au putut să formuleze, datorită acestor idei, un concept clar despre cum trebuie gândită materia ca *temei ultim* al tuturor aparițiilor. Cu formularea acestui concept materialismul a fost desăvârșit ca teorie consecventă a apariției lucrurilor din materie.

Pasul acesta a fost îndrăzneț și cu urmări importante pentru istoria filozofiei și a științei. Este pasul pe care l-a făcut Democrit.

1) *Viața și opera*. Democrit (cca. 460—360 î.Hr.) a fost un cetățean al coloniei ionice Abdera așezată pe coasta tracică. De aceea el a căpătat și numele de «Abderitul». Orașul în care s-a născut Democrit era un înfloritor centru comercial și cultural; tatăl lui era nespus de bogat și de aceea se poate presupune că Democrit s-a bucurat de o educație aleasă, deși o legendă îl prezintă ca fiind instruit de către un mag persan¹³⁵.

Se relatează că Democrit și-ar fi cheltuit toată averea în călătorii îndepărtate (mai ales în Egipt și Orient). Întors la Abdera sărac, el a fost ajutat de către fratele său. În curînd după întoarcere, Democrit a devenit vestit în urma înțelepciunii de care dădea dovadă, fiindcă și el a fost un spirit universal și un savant ilustru, care a stăpînit toate domeniile științei. Făcînd abstracție de legende și știrile necontrolate despre personalitatea lui, sigur se poate spune numai că întreaga viață Democrit și-a închinat-o studiului. Unii istorici ai filozofiei reprezintă ideea că Aristotel și-ar fi cîștigat imensa sa știință și din studiul operelor lui Democrit¹³⁶.

Este interesant de remarcat că un savant de talia lui Democrit a spus totuși: «Nu mulțimea de cunoștințe este vrednică de năzuit, ci bo-

135. Ideea aceasta este combătută de Fr. Alb. Lange în: «*Geschichte des Materialismus*», Anmerk. 10, p. 128.

136. Vezi: Mullach, *Fragm. phil. graeca*. Par. 1869, p. 338.

găția intelectului». Iar atunci cînd el vorbește despre sine, nu se mîndrește cu scrierile sale ci el se mîndrește cu «autopsia»¹³⁷ și cu relațiile pe care le are cu alți savanți și cu metoda matematică. «Între contemporanii mei — zice Democrit — eu am cutreierat cea mai mare parte de pămînt pentru a cerceta ceea ce este mai departe și am văzut cele mai multe țări și laturi ale cerului, am ascultat cei mai mulți filozofi, iar în demonstrațiile și construcțiile geometrice nu m-a întrecut nimeni; nici chiar geometrii Egiptului, printre care eu am peregrinat timp de cinci ani ca străin»¹³⁸.

Nu cunoaștem cauza care a făcut ca în filozofia greacă Democrit să nu fie tocmai așa de apreciat. Posibil ca lipsa lui Democrit de ambiție să fi contribuit într-o largă măsură la aceasta, căci între maximele lui se găsește și aceasta: «Cine contrazice din plăcere și face multe cuvinte, nu este incapabil să învețe ceva de folos».

Despre faptul că Democrit ar fi întemeiat o școală filozofică nu știm nimic. A scris însă nespuse de multe lucrări, dintre care nu ni s-au păstrat decît cca 300 de fragmente¹³⁹. Din relatările acelor care au cunoscut opera lui Democrit, aflăm că el scria clar și foarte sistematic. Cea mai vestită lucrare a acestui abderit a fost (după Diog. Laert., IX, 41) «Μίξρος διάκωμος». Ea este des citată de Epicur. De asemenea și Aristotel îl citează foarte des, dar aceasta mai ales ca să-l combată și nu totdeauna cu aceeași obiectivitate¹⁴⁰. Dimpotrivă, Platon nu-l amintește, dar polemizează cu concepția materialistă¹⁴¹.

Asupra filozofiei lui Democrit avem însă destule date ca s-o putem cunoaște și aprecia. Sîmburele acesteia îl constituie atomistica, pe care deși n-a descoperit-o Democrit, este totuși meritul lui de a o fi dezvoltat și fundamentat.

2) *Atomistica democriteană*. De la început trebuie să subliniem faptul că și Democrit luptă cu aceeași problemă ca și maestrul său Leucipp. Problema aceasta constă în a deduce lumea experienței din principiile gîndirii. De acord cu Parmenide, Democrit este de părere că multiplicitatea și schimbarea lucrurilor din lume trebuie să fie fundamentată pe o existență neschimbătoare, netrecătoare, unitară și de același fel. Dar, după părerea lui Democrit, pentru a se putea menține totuși legătura cu lumea senzorială, acest temei metafizic trebuie să fie accesibil determinării; el nu trebuie să fie gîndit ca ceva nemișcat

137. Autopsie — autocunoaștere.

138. Mullach, *op. cit.*, p. 349. De aceea Bacon de Verulam îl consideră pe Democrit a fi cel mai mare savant al antichității, mai mare și decît Aristotel.

139. Vezi: Diels, *Fragmente*, și Capelle, *Fragm. d. Vorsokr.*, p. 396—430.

140. Vezi: Aristotel, *De anima* I, 3.

141. Vezi: Zeller, *op. cit.*, I, 4 Aufl. p. 73.

și într-o formă nedefinită, ci el trebuie să aibă toate calitățile pe care le au și lucrurile din lumea reală, ceea ce înseamnă întindere și mișcare. În felul acesta Democrit a ajuns și el la conceptul de «ἄτομα». După cum credea și Leucipp, și pentru Democrit atomii sînt cele mai mici părțile ce nu mai pot fi împărțite, ale lucrurilor din lumea fizică. Atomii au o formă (ῥοσμος), ordine (διαθιγή), și o poziție (τροπή). Mărimea lor este diferită, iar ca durată ei sînt eterni. Lucrurile sînt constituite din acești atomi între care se găsesc și spații goale. Pe temeiul acestor spații goale se fundamentează divizibilitatea atomilor. Însă atomii nu mai au nici un spațiu gol în structura lor și de aceea ei sînt invizibili, deși, curios lucru, Democrit le atribuie întindere. Ca și Leucipp și Democrit afirmă că atomii se deosebesc între ei numai după formă, căci ei nu mai au nici o altă calitate. În ceea ce privește forma lor atomii sînt foarte diferiți. La început aceștia se găseau răspinși haotic în spațiul gol, apoi — Democrit, ca și Leucipp, nu ne spune cauza — atomii au format vârtejuri și prin unire au format lumea și lucrurile din aceasta.

Democrit afirmă ca și Leucipp că și gîndirea este constituită tot din atomi, fiindcă toate fenomenele sufletești se fundamentează pe atomi sufletești, ce se deosebesc de ceilalți atomi numai prin faptul că au o formă sferică, de unde și capacitatea acestora de a se mișca mai cu repeziciune. Atomii sufletești sînt înrudiți cu atomii focului. De aceea, atomii sufletești nu se pot mișca decît numai în stare uscată, în stare umedă ei își pierd calitățile spirituale ¹⁴².

În organele omului atomii îndeplinesc anumite funcțiuni: în creier se află gîndirea, în inimă mînia, în ficat poftele. Prin respirație omul ia atomi din aer, prin expirație el elimină atomi. Pe acest proces se bazează viața. Atomii sînt *datul* ultim al vieții.

Democrit a plecat în considerațiile lui de la problema materiei pentru a soluționa problema existenței. Rezultatul la care a poposit el a fost teoria metafizică a atomilor, ce sînt entități ultime; ultimul temei metafizic al tuturor lucrurilor. De aceea concepția lui Democrit este un *materialism metafizic*. Iar fiindcă acest filozof nu mai admite un alt principiu ca temei al lumii alături de materie, concepția lui se mai numește și monism materialist ¹⁴³.

Principiile fundamentale ale acestui monism materialist sînt următoarele ¹⁴⁴:

142. Aristotel, *De anima* I, 2, 405 a, 5. În fizica atomică contemporană, atomul este constituit din particule elementare, protoni și electroni. Z. Bucher, *Die Innenwelt der Atome*, 1949.

143. P. Natorp este de părere că filozofia democriteană poate fi interpretată și idealist. Vezi: P. Natorp, *Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems*, 1884.

144. Le expunem după celebra lucrare a lui Fr. A. Lange, *Gesch. des Materialismus*, 3 Aufl., 1876, p. 12—19.

1. Din nimic nu se poate naște nimic ; nimic din ceea ce este nu poate fi distrus. Orice schimbare este numai unirea și despărțirea de părți ¹⁴⁵.

În acest principiu formulat de genialul Abderit se cuprind două idei, cu care operează și fizica modernă, și anume : ideea că nimic nu se distruge, ci totul se transformă, cit și ideea despre constanța energiei. Principiul se găsește și la Kant ca cea dintâi «analogie a experienței». El are o valabilitate axiomatică și se găsește, într-un chip nu prea clar, și la alți filozofi antesocratici. Nemărginitul lui Anaximandru, din care se produce totul, focul originar al lui Heraclit în care se distrug lumile schimbătoare, pentru ca să se producă din nou din acesta, nu sînt altceva decît încorporări ale substanței ce rămîne în veci identică cu sine. Parmenide din Elea a negat orice devenire și dispariție. Pentru acesta schimbarea este o *aparență*. Dar prin aceasta în filozofia antică greacă s-a născut o contradicție între aparență și existență, la care filozofia nu putea să rămînă. Afirmarea uneia dintre teze ducea la negația celeilalte. Căci întrebarea este : cum se face că dintr-o existență neschimbătoare se produce aparența ? Empedocle și Anaxagora au căutat să înlăture această contrazicere, prin aceea că aceștia au redus producerea și dispariția lucrurilor la amestecarea și despărțirea elementelor. Atomistica a dezvoltat această idee într-o formă intuitivă și a făcut-o un fel de piatră din capul unghiului a filozofiei. Și ea a făcut acest lucru slujindu-se de principiul necesității.

2. Nimic nu se întîmplă din întîmplare, ci totul dintr-un temei și aceasta cu necesitate ¹⁴⁶.

Temeiul (λόγος) despre care vorbește Democrit nu este altceva decît legea mecanică-matematică ce dirijează atomii în mișcarea lor cu o necesitate inexorabilă. Aristotel îi obiectează lui Democrit că, prin sublinierea acestui principiu, acesta a vrut să deducă totul, neglijînd total orice teleologie numai din necesitatea naturii. Bacon de Verulam dimpotrivă îl laudă tocmai pentru că a dedus lumea și lucrurile din necesitatea naturii ¹⁴⁷. Într-adevăr, Democrit era conștient că postularea necesității naturale constituie una din condițiile esențiale ale posibilității cunoașterii naturii.

3. Nu există altceva decît atomi și spațiul gol, totul altceva este părere ¹⁴⁸. (Vezi K. Marx, *Der Unterschied in der Philosophie der Natur nach dem Demokrit und Epikur*, 1970).

145. Zeller, *op. cit.*, p. 601.

146. *Fragm. phys.* 41, Mullach.

147. Democrit presimte, formulînd în principiu de mai sus, legea cauzalității. Vezi : *Fragm. phys.* 41 la Mullach, p. 365.

148. *Ibidem*, Mullach, p. 357.

Fr. Al. Lange crede că în această afirmație se află cuprinsă atît latura tare cît și cea slabă a oricărei atomistici. Este adevărat că grație atomisticii și a principiilor enunțate de aceasta, știința în general și mai ales științele naturii în special au putut face progrese uriașe în cunoașterea lumii și a fenomenelor acesteia. Dar cu toate acestea ea n-a putut găsi, și n-are nici o perspectivă să găsească, o punte între fenomenele materiale și cele sufletești, ce se petrec în creierul ființelor care gîndesc conștient.

Democrit a fost influențat în concepția sa despre calitățile senzoriale de către eleați. Aceștia au negat posibilitatea mișcării și a schimbării, pe care le-au declarat a fi *aparență* și anume o aparență identică cu nimicul. Democrit s-a mărginit să facă o asemenea apreciere numai cu privire la calitățile senzoriale. El zice : «Dulcele, amarul, caldul, frigul și culoarea constau numai dintr-o părere ; în realitate nu există decît atomi și spațiul gol» ¹⁴⁹.

4. Atomii sînt într-un număr nemărginit și cu forme nemărginit de felurite ¹⁵⁰. Fiind într-o veșnică mișcare de cădere prin spațiul nemărginit, atomii mai mari, ce cad mai repede, se izbesc de cei mai mici și vîrtejurile și mișcările ce se produc cu această ocazie înseamnă începutul formării lumii. În felul acesta se formează și dispar iarăși una lîngă alta și una după alta nenumărate lumi ¹⁵¹.

Genialitatea acestei viziuni despre lume a fost socotită în antichitate ca fiind ceva fantastic și ea n-a fost înțeleasă nici chiar de un gînditor de talia lui Aristotel, care credea că în afară de lumea închisă în sine nu mai poate exista o alta. Dar ideea aceasta a fost reluată de Epicur și Lucretiu și de alți filozofi materialişti.

5. Deosebirea dintre lucruri se fundamentează pe deosebirea dintre atomii ce le constituie, așadar, deosebirea de număr, mărime, formă și ordine ; o altă deosebire a atomilor nu are loc. De asemenea atomii nu au «stări interne», ei se influențează reciproc numai prin apăsare și împingere ¹⁵².

Am arătat mai sus că Democrit declară că, calitățile senzoriale sînt numai aparențe. El a jertfit latura subiectivă a fenomenelor, cu scopul de a accentua cu atît mai mult latura lor obiectivă. Democrit reprezintă ideea — confirmată de chimia și fizica atomică — că percepțiile noastre subiective despre lucruri se bazează pe «schema» în care sînt aranjați atomii în acestea ¹⁵³.

149. *Ibidem*.

150. O intuiție ce va fi verificată de fizica atomică.

151. Vezi : Zeller, *op. cit.*, I, p. 698—702.

152. Idee citată de către Aristotel. Vezi și Zeller, *op. cit.*, I, p. 704.

153. Vezi : Spolsky, *Fizica atomică*, 2 vol. 1955 ; W. Büchel, *Philosophische Probleme der Physik*, 1963.

6. Sufletul este constituit din atomi fini, netezi, rotunzi, asemenea cu aceia ai focului. Acești atomi sînt cei mai rapizi și prin mișcarea lor, ce întrepătrunde întreg corpul, se produc toate fenomenele vieții ¹⁵⁴.

Deci, pentru Democrit, sufletul este o materie specială; o materie ce este răspîdită în întreg universul, în care se produc fenomenele calorice și ale vieții. Interesant este că Democrit cunoaște deosebirea dintre corp și suflet și el operează cu această deosebire — după cum vom vedea — în etica sa. Sufletul este totuși esențialul în om, în timp ce corpul este numai un înveliș al sufletului. «Frumusețea corpului are ceva animalic, dacă acesta este lipsit de spirit» și «fericirea și nefericirea se află în sufletul tău», zice Democrit ¹⁵⁵. Dar să nu anticipăm asupra concepției democritiene despre suflet.

3) *Psihologia lui Democrit*. Democrit n-a făcut o teorie a sufletului, pentru a face din acesta un principiu mai adînc, pentru a putea să lămurească fenomenele naturii. Pentru acesta sufletul nu este o forță ce creează lumea, ci el este o materie lîngă alte materii. Empedocle a făcut din raționalitate o calitate interioară a elementelor. Democrit, dimpotrivă, consideră rațiunea «numai un fenomen ce urmează din constituția matematică a anumitor atomi în relație cu alți atomi». Acesta este un merit al lui Democrit căci orice filozofie, ce vrea să atace serios problema lumii fenomenale, trebuie să se întoarcă la acest punct.

Așadar, pentru Democrit, sufletul este, ca și la Diogene din Apollonia, constituit dintr-o materie specială. Aristotel persiflează această concepție și felul în care Abderitul înțelege că corpul mișcă sufletul, și el face acest lucru slujindu-se de o asemănare. Dedalos a trebuit să facă un tablou mișcător al Afroditei. Actorul Filipos istorisește că acestuia i-a reușit să facă acest lucru, prin aceea că Dedalos probabil că a turnat în tablou argint viu. Tot asemenea, zice Aristotel, a procedat și Democrit: omul este determinat în interiorul său prin mișcarea atomilor. Asemănarea întrebuintată de Aristotel nu lovește întru totul concepția lui Democrit, dar ea poate sluji totuși ca să fie lămurite două principii importante în științele naturii. Aristotel îi obiectează lui Democrit, pentru a dovedi că sufletul determină și mișcă pe om prin alegere și gîndire. Apoi că întreaga noastră înțelegere este fundamentată pe specialul din apariții și pe legea generală în lumea fenomenelor. Consecința ultimă este orînduirea acțiunilor raționale în această serie de zale. Democrit a tras această consecință pe care Aristotel n-a înțeles-o.

154. Vezi Zeller I, p. 728 ș.u.

155. K. Heinemann, *Lebensweisheit der Griechen*, Kröner Taschenausgabe, Bd. 23, p. 7.

Concepția lui Democrit despre suflet și spirit nu s-a născut dintr-o năzuință generală de a ajunge la un «principiu mai adânc» pentru explicarea lumii ¹⁵⁶, căci el a considerat, așadar, spiritul ca o materie alături de alte materii și nu ca o forță ce formează lumea.

4) *Etica democriteană*. Etica lui Democrit este eudaimonistă și se află în concordanță cu materialismul său, cu toate, că, după cum vom vedea, el situează sufletul mai presus de corp. Printre maximele sale morale, ce ne-au rămas într-un număr mult mai mare decât fragmentele ce au în vedere fenomenele naturii, se află unele ce exprimă o înțelepciune tot așa de veche ca și popoarele. Democrit reprezintă această înțelepciune într-o formă populară în sens practic, ce poate fi redusă la câteva principii ¹⁵⁷.

Pentru Democrit fericirea sau nefericirea depinde exclusiv de om (Fragm. 175 D). Fericirea constă în liniștea plină de veselie a sufletului, pe care omul o poate realiza numai prin *stăpânirea asupra poftelor și asupra instinctelor*. Căci «fericirea și nefericirea se află în suflet» (Fragm. 171). «Fericirea nu se află în aceea că posezi cirezi ori aur. Locuința unui suflet fericit se află în suflet» (Fragm. 171). Democrit numește fericirea «bună dispoziție», «omenie», «echilibru» și «liniște sufletească». *Măsura în toate și puritatea inimii, cultivarea spiritului și dezvoltarea inteligenței* dau fiecărui om posibilitatea ca, cu toate schimbările vieții, să realizeze aceste virtuți.

Condiția ca omul să ajungă la fericire este ca el să țină măsura în toate plăcerile (cele senzoriale nu asigură decât o satisfacție scurtă) și să realizeze *armonia vieții*. Căci lipsa și belșugul obișnuiesc să se transforme în contrariul lor și să producă astfel crize sufletești adânci. Sufletele ce sînt mișcate de contradicții adânci nu sînt nici armonioase și nici bine dispuse. De aceea trebuie să ne mulțumim cu ceea ce putem ajunge și să ne mulțumim cu ceea ce este prezent... «*Să alungăm din sufletul nostru invidia, gelozia și ura*» (Fragm. 191).

Omul este fericit atunci cînd este mereu aplecat să acționeze după ceea ce este drept și în conformitate cu legea și prin aceasta poate fi vesel, puternic și lipsit de griji atît ziua cît și noaptea. Dimpotrivă, acela care desfiide legea și nu-și face datoria totul îi trezește scîrba, mai ales atunci cînd își aduce aminte de faptele sale rele; acesta este mereu plin de frică și se blestemă (Fragm. 74).

Iată câteva fragmente din opera lui Democrit, din care reiese clară concepția lui etică:

«In totul este frumoasă media. Eu nu doresc ce este peste măsură și sub măsură» (Fragm. 102).

156. Zeller, *op. cit.*, I, p. 735.

157. P. Natorp, *Die Ethik des Demokrits*, New York, 1970.

«Cine este măsurat la mâncare și băutură, n-are niciodată o noapte lungă» (Fragm. 209).

«Cumpătarea păstrează lucrurile și face ca priința să fie mai mare» (Fragm. 211).

«Atunci cînd cineva depășește măsura, ceea ce este mai plăcut devine ceea ce este mai neplăcut» (Fragm. 233).

«Oamenii împloră Divinitatea pentru sănătate și nu știu că ei înșiși posedă puterea asupra acesteia. Prin lipsa de cumpătare ei o subminează, iar prin poftele lor devin trădătorii sănătății lor» (Fragm. 234).

«Dacă nu dorești multe, atunci puținul îți va părea mult. Căci dorința măsurată face sărăcia tot atît de tare ca și bogăția» (Fragm. 284).

«Nesațiul după cît mai mult pierde și ceea ce are. Căci el se aseamănă cu ciinele lui Esop»¹⁵⁸.

«Arta medicului vindecă bolile corpului. Înțelepciunea eliberează însă sufletul de pasiuni» (Fragm. 224).

«Nesațiul fără de margine obosește sufletul pentru tot ceea ce este altceva» (Fragm. 72).

«Cine alege bunurile sufletești, acela alege ceea ce este divin; cine alege pe cele ale trupului, alege ceea ce este omenesc» (Fragm. 37).

«Frumusețea corpului are ceva animalic, dacă este lipsită de spirit» (Fragm. 105).

«Omul înțelept se îngrijește mai mult de suflet decît de corp. Căci desăvîrșirea sufletească corectează slăbiciunile corpului, în timp ce puterea corpului, dar fără intelect, nu face mai bun sufletul» (Fragm. 187).

«Gloria și bogăția lipsite de rațiune sînt o posesiune nesigură» (Fragm. 77).

«Nenumărate plăceri nasc neplăceri» (Fragm. 71).

«Cine își face din stomac izvorul plăcerilor sale și depășește măsura în mâncare, băutură și plăcerile dragostei — pentru asemenea oameni bucuria este de o scurtă durată: numai atîta cît ei mănîncă și beau» (Fragm. 235).

«Nimic nu e mai rău decît a educa tineretul spre nesocotință. Căci aceasta este originea acelor plăceri din care izvorăște răutatea» (Fragm. 178).

«Oamenii nu sînt fericiți nici prin plăcerile corporale, nici prin aur și bunuri, ci numai prin onestitate și rațiune» (Fragm. 40).

«Spiritul care se obișnuiește să-și ia plăcerile numai din sine însuși» (Fragm. 146).

«Bucuriile cele mai mari își au originea în intuiția (gustarea) operelor de artă» (Fragm. 194).

«Nu alege orice plăcere, ci numai cea produsă de bine și frumos» (Fragm. 207).

«Semnele unui spirit divin sînt acelea care-l arată că este îndreptat continuu spre ceva frumos» (Fragm. 112).

«Nu trebuie să ocolești păcatul de frică (pedeapsă), ci fiindcă a nu păcătuî este o datorie morală» (Fragm. 41).

«Cine se bucură de nefericirea vecinului, acela nu înțelege că loviturile destinului pot lovi pe oricare om; acesta nu are nici o bucurie în viața lui proprie» (Fragm. 293).

«Ca om nu trebuie să rîzi de nenorocirile altuia, ci să ai milă» (Fragm. 107).

«Faptele de binefacere să le primești numai după principiul: să răspunzi la aceste fapte cu altele și mai mari» (Fragm. 92).

«Cine nu are un singur prieten bun, existența acestui om nu este demnă de trăit» (Fragm. 99).

158. El a lăsat carnea din gură, pentru acela care se oglindea în umbra lui în apă. Ciinele trecea pe o punte.

Democrit a atacat și problemele educației. Iată aici câteva fragmente care privesc această temă:

«Natura și educația au o anumită asemănare. Căci și educația transformă pe om; prin această transformare educația creează o a doua natură» (Fragm. 33).

«Nici arta și nici știința nu pot fi cucerite fără ca cineva să fi învățat mai întâi» (Fragm. 59).

«Mai mulți oameni devin capabili prin exercițiu decât prin predispozițiile proprii originare» (Fragm. 242).

«Mulți oameni care n-au învățat să se conducă după rațiune, trăiesc totuși rațional» (Fragm. 53)¹⁵⁹.

«Predispoziția spre rău se dezvoltă prin atingerea cu cei răi» (Fragm. 184).

Democrit reprezintă o concepție morală, ce uneori ni se pare că se îndepărtează de eudaimonism. Iată câteva fragmente:

«Bun încă nu este acela care nu face nici o nedreptate, ci acela care în genere nu vrea să facă nedreptatea» (Fragm. 62).

«Numai pe acela îl iubesc zeii, care urăște nedreptatea» (Fragm. 201).

«Este o datorie a spune adevărul. Acest lucru este și avantajos» (Fragm. 225).

«Este ceva nespus de mare, când cineva își păstrează în nefericire concepția sa morală» în «care își are originea datoria morală» (Fragm. 42).

«Pentru toți oamenii are valabilitate aceeași lege morală; dimpotrivă plăcut este pentru unul ceva, pentru altul altceva» (Fragm. 69).

«Cine săvârșește ceva rușinos trebuie să se rușineze mai întâi de sine însuși» (Fragm. 84).

«Chiar și atunci când ești singur, să nu vorbești nimic rău. Învăță să te rușinezi mai întâi față de tine însuși» (Fragm. 224).

«Părerea de rău pentru faptele murdare este salvarea vieții» (Fragm. 43).

«Este greu a lupta împotriva poftelor. Înlănțuirea acestora pretinde un bărbat chibzuit» (Fragm. 236).

«A purta sărăcia cu omenie este un semn de stăpânire de sine» (Fragm. 291).

«A răbda o purtare rea a cuiva, resemnat, trădează o înțelepciune mare» (Fragm. 46).

«Vitejia face ca loviturile destinului să fie lipsite de putere» (Fragm. 213).

«Viteaz nu este numai acela care învinge dușmanii săi, ci și acela care învinge plăcerile sale. Unii stăpînesc, este adevărat, peste orașe, dar ei sînt în același timp sclavii femeilor» (Fragm. 214).

«Un om care se află mereu sub puterea banului nu poate fi drept niciodată» (Fragm. 50).

«Trebuie să urmezi faptelor mari și nu cuvintelor» (Fragm. 55).

«Cuvîntul este numai umbra faptei» (Fragm. 145).

«Rasa nobilă a animalelor se bazează pe frumusețea corpului lor, aceea a oamenilor pe direcția bună a caracterului lor» (Fragm. 57).

«Omul bun nu se sinchisește de critica celui rău» (Fragm. 48).

«Cine nu iubește, acela nici nu este iubit» (Fragm. 113)¹⁶⁰.

159. Democrit vrea să zică că mulți trăiesc rațional dintr-un fel de instinct, sau, mai corect, dintr-un sentiment corect.

160. Fragmentele sînt traduse după Diels: *Fragmente der Vorsokratiker* și după Fr. Heinemann, *op. cit.*

După cum se poate vedea din fragmentele de mai sus, Democrit reprezintă ideea că cel mai înalt bun, spre care trebuie să năzuiască omul, este fericirea ce constă într-o veselie continuă a sufletului.

Cel mai bun lucru pentru om este să se bucure cât mai mult și să se mîhnească cât mai puțin. Deși hedonist, hedonismul lui Democrit este departe de hedonismul lui Epicur, sau de egoismul reprezentat de către materialistii sec. al XVIII-lea. Eticii lui Democrit îi lipsește numai criteriul moralei idealiste: un principiu al acțiunilor umane, care își are originea numai în conștiință. Ce este bine și ce este rău, drept și nedrept lui Democrit i se pare de la sine înțeles, fără de nici o considerație teoretică; că liniștea veselă a sufletului care este cel mai înalt bun, poate fi realizată numai prin gîndire cinstită și prin faptă tot atît de cinstită, sînt principii ce-și au originea în experiență, iar temeiul, după care sau care justifică năzuința noastră după această armonie interioară, se află în fericirea individului.

Deci Democrit reprezintă o concepție morală destul de înaltă față de predecesorii săi ¹⁶¹. Căci nu bucuriile externe ca bogăția, gloria și alte bunuri produc fericirea adevărată. Fericirea se află numai în suflet și de aceea acesta formează partea cea mai nobilă din om. Cine iubește bunurile sufletești iubește divinul și ceea ce este durabil. Cine iubește bunurile corporale iubește ceea ce este omenesc și trecător și ca atare lipsit de valoare. Pentru a ajunge la fericire este necesară înțelepciunea, singura care poate asigura echilibrul sufletesc, din cauză că, pentru a ajunge la o dispoziție fericită și echilibrată, omul trebuie să se deprindă la cumpătare în plăceri. Echilibrul sufletesc este o urmare a virtuților și el este stricat mai ales de pofte și dorințe, pe care omul nu le poate realiza. Din această pricină omul să nu năzuiască decît ceea ce este posibil să și realizeze. Zeii îi dau omului numai ceea ce este bun, răul își are originea, după Democrit, în lipsa de înțelepciune a omului. Prin ceea ce este prea mult în pofte și în plăceri se strică echilibrul sufletesc și el nu-și mai poate păstra «ataraxia», care este o condiție a fericirii adevărate. Numai cunoașterea poate garanta cea mai înaltă mulțumire. Patria înțeleptului este universul. Totuși Democrit pune mare preț pe jertfelnicia pentru comunitate și pe o conducere de stat bună. Dar fără cumpătare și măsură și înțelepciune nu e posibilă fericirea.

Aderenții lui Democrit sînt: Nessas, Metrodoros din Chios, Anaxarchos, Diogene din Smirna, Nausifanes. Înnoitorul atomismului este Epicur.

161. De aceea, zugravii bisericilor noastre îl zugrăvesc și pe Democrit, alături de Platon și Aristotel, fie în exteriorul bisericii, fie pe dosul iconostasului, ca în Catedrala patriarhală din București.

BIBLIOGRAFIE

Mullach, *Fragmenta philos. Graecor.* 1; Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* 1; Natorph, *Forschung zur Gesch. des Erkenntnisproblems*, p. 164; *Die Ethik des Demokrits*, 1893; Dyroff, *Demokritstudien*, 1899; K. Heinemann, *op. cit.*; Gomperz, *op. cit.*, Bd. I, p. 153—189; Überweg-Heinze, *op. cit.*, p. 91, Bd. I (bibliografie de la 1815 și până la 1894); Bibliografie de la 1894 și până astăzi. Vezi bibliografia filos. anteso-cratice la sfârșitul acestui capitol: H. Heisenberger, *Demokrits Vorstellung von Sein und Werden der Götter*, în: «Rheis. Mrs. Philol.», 1970, (133).

D.

TRECEREA DE LA FILOZOFIA NATURII
LA ANTROPOLOGIE ȘI LA ETICĂ, SOFISTICĂ

I. LUMINISMUL ANTIC GREC

Din cele de mai sus se poate vedea că filozofia greacă antică s-a ridicat în începuturile ei cu un curaj tineresc ca să soluționeze cele mai înalte și mai ultime probleme ale științei și filozofiei. Dar, din pricină că filozofilor anteso-cratice nu le-a stat la dispoziție decât puțin material dedus din experiență și cum ei nu erau înarmați nici cu un spirit critic destul de dezvoltat despre esența și valoarea cunoașterii, încercările lor au sfârșit într-un haos de soluții. Numai așa se înțelege de ce, în faza ultimă a filozofiei anteso-cratice, avem de-a face cu eclecticici și epigoni: epigoni de talia unui Diogene de Apollonia (în ultimul sfert al sec. V î.Hr.), care a făcut încercarea de a uni monismul materialist al vechilor milezieni cu principiul teleologic al lui Anaxagora, sau contemporanul acestuia Ecfrantos din Siracusa, care unește fizica atomistă cu teoria despre «Nus»; epigoni, printre care distingem pe medicul Hippon, care reprezenta ideea că principiul lumii este umedul, pe filozofii naturii și pe Archelaos, elevul lui Anaxagora. De asemenea mai trebuie să amintim aici și pe elevii lui Heraclit, care au dezvoltat atât de mult concepția despre «eterna curgere» că au sfârșit în scepticism.

Dar mai importanți pentru istoria filozofiei antice grecești decât acești eclecticici și epigoni sînt pitagoricii mai tineri, printre care numim pe Filolaos din Croton în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. și Arhitas din Tarent, care era prieten cu Platon. Aceștia au meritul de a fi dezvoltat teoria pitagoreică despre număr, pe care apoi au fundamentat teoria cunoștinței. Interesantă este și cosmologia acestora, după care din focul central s-au născut nouă corpuri cerești, ce se învîrtesc în jurul acestui foc. Pămîntul nu este decât o stea între stele. Unii dintre aceștia, ca de ex. *Ecfrantos* și *Hicetas*, afirmă hotărît că pămîntul se învîrte zilnic în jurul axei sale, în timp ce soarele și luna rămîn nemișcate. Acești pitagorici au meritul de a fi făcut progrese mari în știință (matematică, fizică, astronomie) și de a fi ajuns la ideea că toate fenomenele naturii trebuie să fie reduse la relații numerice. De asemenea și mistica

acestor pitagorici cât și concepția lor etică au influențat asupra dezvoltării filozofiei antice grecești.

De mare importanță pentru dezvoltarea acestei filozofii a fost, după cum am arătat, concepția despre lume și viață a lui Democrit din Abdera, căci această concepție a contribuit la nașterea luminismului antic grec reprezentat de către sofisti.

În istoria culturii antice grecești se vorbește despre o epocă luministă, deși condițiile istorice în care se produce luminismul sec. al XVIII-lea sînt cu totul deosebite de acelea ale secolului lui Pericle. Dar cu toate acestea, numele de «luminism» se potrivește și epocii despre care vom vorbi mai departe, dacă prin luminism înțelegem năzuința gîndirii umane de a se emancipa de sub puterea tradiției și a mitologiei religioase și de a se fundamenta exclusiv pe temeiurile sale proprii. Această emancipare își are începuturile la filozofii din sec. VI î.Hr. și își ajunge apogeul în a doua jumătate a sec. V î.Hr., prezentîndu-se ca o critică a fundamentelor tuturor domeniilor vieții spirituale grecești. Toți istoricii filozofiei antice grecești sînt de acord că epoca această luministă își ajunge apogeul în sofistica.

2. CARACTERIZAREA GENERALĂ A LUMINISMULUI ANTIC GREC. SOFISTICA

Patria luminismului antic grec este Ionia. Capelle pune începuturile acestui luminism chiar în seama lui Homer, care nu mai primește fără o reflexiune critică nimic din ceea ce tradiția poporului grec accepta fără de nici o rezervă. Dar cei dintîi filozofi greci care merită numele de «lumiști» sînt Xenofon din Colofon, Heraclit, Hecataios din Milet, Hellanicos și Tuchidide cât și ateistul Diagoras din Melos.

Un însemnat caracter luminist au și așa-zisele «colecții hipocratice», al căror autor este contemporan cu Pericle. Deci titlul de glorie îl are în această privință Hipocrate. Acesta din urmă caută să înlătore orice superstiție (*ἀδελταϊσμοί*) din medicină și să fundamenteze o etiologie rațională a bolilor. Hipocrate întrebuițează experimentul în cercetarea bolilor. Datorită influențelor externe prin comerț și prin legăturile maritime se dezvoltă și în Grecia antică o concepție relativistă despre morală și drept.

Culmea acestei mișcări luministe o reprezintă — în a doua jumătate a secolului V î.Hr. — sofistica.

Izvoarele din care noi cunoaștem sofistica sînt dialogurile platonice, mai ales acelea de la începuturile activității lui Platon, în care acest mare filozof-poet descrie sofistica, deși nu tocmai obiectiv; apoi scrierile

lui Aristofan (mai ales «Norii»), ale lui Xenofon și Isocrate. Date importante mai găsim și la Aristotel, în biografiile despre sofisti ale lui Filostrat, cât și la Dionisie din Halikarnas. Dar cel mai important izvor îl avem în lucrarea lui Diels¹⁶².

Platon îl descrie pe sofist (σοφιστής) ca fiind un individ care vinează după un onorar cât mai mare¹⁶³, iar Xenofon îi descrie și el ca pe niște negustori de înțelepciune, pe care nu-i interesa adevărul, ci erau ahtiați după bani și glorie. Sofistii, zice Xenofon, vorbesc ca să înșele, scriu pentru a câștiga bani și nu produc nimic folositor¹⁶⁴. La fel și Aristotel declară că sofistica este o înțelepciune «părută», iar sofistii, niște negustori care vînd o astfel de înțelepciune¹⁶⁵. Termenul «sofist» și-a păstrat pînă în zilele noastre înțelesul dat de filozofii de mai sus, dușmanii de moarte ai sofistilor.

În acest sens, sofistica nu este o doctrină, ci o atitudine vicioasă a spiritului uman. În aparență sofistii sînt continuatorii filozofilor din epoca precedentă, dar în realitate ei se deosebesc de aceștia prin aceea că pe ei nu-i mai interesează obiectul cunoașterii, care este adevărul, ci numai interesele subiectului care cunoaște. «Un fel de profesori ambulanti, sofistii erau interesați să recolteze onoare și bani. Conferențieri enciclopedici și scriitori de talent, sofistii sînt totul, numai înțelepți în sensul antic al acestui cuvînt nu. Hippias, de ex., brilează deopotrivă în astronomie, geometrie, aritmetică, fonetică, ritmică, muzică, pictură, etnologie, mnemotehnică, literatură, epigramă și exortățiuni morale... el seamănă cu un «Heros» din epoca Renașterii italiene»¹⁶⁶. Adevărul este că pe sofisti îi interesa numai profitul pe care-l aveau ocupîndu-se cu știința și nu cu adevărul¹⁶⁷.

162. *Fragmente der Vorsokratiker* II 3 Aufl., completată prin adausuri importante, *Nachträge zur 3 Auflage der Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1922. Expresia «sofist» n-a avut, cel puțin la începutul războiului peloponezian, un sens rău. Sofist și filozof erau sinonime. Herodot numește de aceea pe Solon și Pitagora sofisti. De asemenea și cei 3 înțelepți — Socrate, Lysias și Platon — sînt considerați sofisti. Termenul a primit abia în Atena un sens rău. După Socrate și Platon, sofistul este un om care aleargă după bani; el este un comerciant de mărfuri spirituale (de μανήματα, de cunoștințe) a căror valoare sau lipsă de valoare ei n-o cunosc. Ei vînd cunoștințele pentru bani; E. Duprêl, *Les sophistes*, 1949.

163. Platon, *Sofistul*, 231 D.

164. Xenofon, *Sokratische Denkwürdigkeiten* I, 1, 11.

165. Aristotel, *Widerlegungen der Sophisten*, I 165 a, 21.

166. Se istorisește, în legătură cu aviditatea sofistilor după bani, că Protagora l-a instruit pe Euatylos. Înțelegerea era ca acesta din urmă să-i plătească onorariul sofistului, îndată ce el va câștiga cel dintîi proces. Euatylos n-a avut nici un proces și de aceea Protagora l-a dat în judecată, zicînd că Euatylos trebuie în orice caz să-i plătească onorariul, fiindcă dacă el câștigă acest proces — care este cel dintîi — trebuie să-i plătească în virtutea înțelegerii, iar dacă îl pierde el, tot trebuie să-i plătească în virtutea sentinței. Euatylos a răspuns: Nu plătesc în nici un caz, căci dacă câștig procesul nu trebuie să fac acest lucru în virtutea sentinței; dacă-l pierd, nu plătesc în virtutea înțelegerii.

167. J. Maritain, *Elementes de philosophies*, p. 36.

Despre obîrşia sofisticii am vorbit mai sus. Totuşi aici trebuie să mai arătăm cîteva cauze ce au făcut ca să se nască sofistica. Mai întîi trebuie să amintim faptul că speculaţiile filozofice de pînă acum au sîrşit, după cum aminteam mai sus, în eclecticism, resemnare sau în scepticism. Cunoaşterea este un proces şi dacă nu există un proces — cum afirmam eleaţii — atunci nici cunoaşterea nu este posibilă. Iar dacă nu există decît o eternă devenire ca proces — cum credea Heraclit — atunci nu poate exista nici o cunoaştere a adevărului. La fel şi dacă nu există decît un proces mecanic, aşadar numai amestecuri şi despărţiri de elemente materiale — cum cred atomiştii şi Empedocle —, atunci iarăşi nu poate exista un proces spiritual, ceea ce înseamnă o cunoaştere a realităţii. În toate cazurile se ajunge la aceeaşi concluzie : cunoaşterea adevărului nu este posibilă. Nu există nici o cunoaştere, nici un adevăr, şi, aşadar, nu există nimic în sine sau general-valabil, nici în domeniul ştiinţific şi nici în cel moral, ceea ce înseamnă că nu mai rămîne decît părerea subiectivă şi arta de a o face pe aceasta valabilă. Cu un cuvînt nu mai rămîne decît insul şi *părerea* acestuia, ceea ce înseamnă că omul ca individ devine măsura tuturor lucrurilor.

O altă cauză ce a produs sofistica a fost necesitatea burgheziei democratice ateniene, care cerea o participare tot mai largă a poporului la treburile obşteşti, de a trezi conştiinţa individului şi a-l face să simtă nevoia unei pregătiri teoretice şi practice mai sistematice şi necesitatea acestuia de a se înarma cu cunoştinţe generale şi speciale şi de a deprinde arta de a vorbi, care este arta de a conduce în orice democraţie şi care era marea pasiune a grecului antic. Căci acela care vrea să izbîndească în viaţa publică, să ajungă la demnităţi şi putere, acela trebuie să ştie să se impună mulţimii prin apariţia şi verbul său. Aşa se naşte, cu toată opoziţia viguroasă a apărătorilor tradiţiei filozofice de pînă aici, cum ne relatează unele comedii ale lui Aristofan, un nou ideal de educaţie şi un nou tip de dascăli, care să realizeze acest ideal. Aceşti învăţători sînt sofistii. Aceştia se adună din toate părţile Greciei mai ales în Atena, care devenise, în epoca despre care vorbim, punctul central al spiritualităţii greceşti şi al democraţiei. Sofiştii sînt în cea mai mare parte străini, care vin la Atena ca învăţători şi mijlocitori de «înţelepciune» şi în această calitate se oferă a instrui, pentru onorarii înalte tineretul atenian, dornic de a ajunge la conducerea statului, la bogăţie şi putere. Din această pricină preocuparea sofiştilor nu mai era reflexiunea asupra fenomenelor naturii, ci omul subiectiv, omul care cunoaşte şi *acţionează în societate*.

Din cele de mai sus se poate uşor vedea că între sofisti şi ceilalţi filozofi antesocratici, despre care am vorbit pînă acum, este o deosebire esenţială. Pe lîngă faptul că sofistii au şi o altă metodă, ei au şi un alt

scop : filozofii cu care ne-am ocupat pînă aici erau cercetători ai adevărului și aceasta numai de dragul adevărului. Pe aceștia nu-i interesau deloc micimile vieții cotidiene. Sofiștii, dimpotrivă, sînt învățători publici în ale științei și în această calitate ei cutreierau orașele, cîștigînd uneori sume imense din «marfa» pe care o vindeau. Ei posedau — după informațiile pe care le avem despre ei — cunoștințe multe din toate domeniile, ceea ce îi făcea pe sofiști să fie grotesc de mîndri și orgolioși. Pentru vechii filozofi, faptul era totul și înapoia acestuia persoana acestora nu mai conta. Pentru sofiști, dimpotrivă, hotărîtoare era numai persoana lor ; faptul în discuție nu era decît un mijloc spre un scop cu totul străin de știință. De aici și multele domenii în care aceștia erau versați ¹⁶⁸.

Dar obiectele despre care ei mijloceau cunoștințe erau mai ales acelea pe care le dictau interesele democrației și anume : în mare cînstete erau retorica și dialectica, etica și teoriile politice, apoi educația sau cultivarea tineretului (*παιδεία*), apoi gramatica, stilistica, mitologia, teoria literară, muzica, astronomia, meteorologia, cosmologia. Scopul pe care îl urmăreau sofiștii era pedagogic ; ei voiau să educe tineretul, să-l învețe virtutea (*ἀρετή*), ceea ce înseamnă să-l facă cît mai versat în gîndire, vorbire și activitate, pentru ca să aibă un succes cît mai mare în viață. Pregătirea pentru viața publică este scopul ultim pe care căutau să-l realizeze sofiștii. De aceea problema cultivării tineretului devine — grație sofiștilor — o problemă centrală în viața culturală a Greciei antice. Sofiștii sînt conștienți că ei sînt întemeietorii unei educații științifice ¹⁶⁹. Tineretul atenian voia să fie priceput în ale politicii, pentru a avea succes în viață și în știință. Sofiștii căutau să îndeestuleze această dorință a tineretului, devenind astfel un fel de dascăli ambulanți.

Forma în care sofiștii își expuneau cunoștințele lor era foarte difezită. Ei își făceau activitatea lor fie prin conferințe, în fața unui numeros auditoriu, în gimnazii, cu ocazia olimpiadelor, fie într-un cerc mai restrîns prin dispute (*διατριβαί*), sau prin cursuri. Metoda cu ajutorul căreia făceau ei acest lucru era «eristica», sau arta de a discuta, ce se transforma de cele mai multe ori într-o logomachie, prin care sofiștii nu urmăreau o demonstrație clară a adevărului, ci zăpăcirea și doborîrea adversarului prin tot felul de sofisme, lucru ce le-a atras tristul renume de mai tîrziu. Prin această metodă, sofiștii au ajuns la o adevărată virtuozitate, lucru care i-a făcut vestiți. Din această pricină, sofiștii erau foarte căutați de tineretul avut, bine plătiți și purtați în triumf ¹⁷⁰. Se știe de ex. că sosirea lui Protagoras în Atena era un eveniment extraordinar,

168. Capelle, *op. cit.*, p. 15.

169. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 304.

170. Să se vadă de pildă discuția dintre Socrate și Calicle (Platon, *Gorgias* 382 C), în care cel din urmă îl critică pe Socrate, fiindcă acesta nu face avere.

ce producea o senzație enormă, pe care Platon o descrie admirabil în opera sa «Protagoras».

Deoarece scopul cunoștințelor teoretice era succesul practic al in-sului, era natural ca sofistii să caute să stabilească o teorie a cunoaș-terii, în sensul că adevăr și eroare, bine și rău, drept și nedreptate n-au o valoare general-valabilă, ci una subiectivă și relativă, fiindcă acestea depind numai de om, de constituția și interesele individului. Astfel so-fistii ajung la un raționalism critic ce sfârșește în scepticism sau chiar în nihilism.

3. FILOZOFII SOFIȘTI

a. Protagoras (cca. 481—411 î.Hr.)

Protagoras s-a născut în Abdera în 480 sau 481 î.Hr. Se istorisește că Democrit a întâlnit în orașul său natal, Abdera, un muncitor, care purta foarte ingenios două lemne pe umerii săi. Democrit începu o discu-ție cu acesta și, uimit de perspicacitatea cu care el răspundea, îl luă cu sine ca elev. Acest muncitor era Protagoras, cel dintîi și cel mai vestit sofist (Platon, *Protagoras*, p. 316, d).

Protagoras a călătorit în multe țări, călătorii în care el a vizitat și Atena de trei ori, unde a și rămas mult timp. Se spune că acest sofist a avut relații de prietenie chiar cu Pericle. El era așa de vestit încît, cînd se zvonea că vizitează Atena, atenienii îi ieșeau înainte și-l aclamau. În Atena el obișnuia să-și expună concepția sa pentru onorarii atît de mari încît el a putut să-și comande o statuie în mărime naturală din aur (Diog. Laert., IX, 50). Protagoras a scris o lucrare cu titlul «Despre zei», care a făcut ca, prin conținutul ei, să-l pună pe Protagoras într-un mare pericol: el a fost acuzat de către Pythodoros, unul dintre cei patru sute, de «ase-bie»¹⁷¹, sau de ateism, ceea ce a avut ca urmare că scrierile lui au fost arse în piața publică din Atena, iar Protagoras s-a salvat prin fugă. Vo-ind să fugă în Sicilia el s-a înecat, avînd vîrsta de 70 de ani.

După mărturia lui Platon, Protagoras a activat ca dascăl de înțelep-ciune cca 40 de ani, așa că activitatea lui are loc între anii 451—411 î.Hr. Platon îi închină lui Protagoras un dialog în care îi face portretul.

Protagoras reprezintă ideea — se pare sub influența lui Heraclit — că lucrurile sînt supuse unei eterne schimbări, ca de altfel și corpul ome-nesc. Din această pricină și conținutul senzațiilor noastre despre unul și același obiect va fi mereu altul, așadar modificat nu numai prin schim-barea lucrului însuși, ci și prin boală, vîrstă sau prin starea organelor noastre de simț. Acest fapt l-a făcut pe Protagoras să afirme că noi nu

171. Era obiceiul la grecii antici ca, atunci cînd un dușman trebuia înlăturat din viața politică, să fie învinuit de ateism sau de asebie. Mulți filozofi și oameni politici antici greci au fost învinuiți de asebie.

putem ști niciodată despre un lucru cum este acesta, ci numai cum ne apare într-un anumit moment, așa că nu sînt posibile decît numai judecări relative. În felul acesta Protagoras ajunge la cunoscuta concluzie «că omul este măsura tuturor lucrurilor; a celor ce sînt, că ele sînt; a celor ce nu sînt, că ele nu sînt»¹⁷². Și, mai departe, un alt principiu reprezentat de Protagoras este că: «afirmațiile opuse sînt tot atît de adevărate. Așadar, cum îmi apar mie lucrurile, așa și sînt pentru mine, cum îți apar ție, așa sînt pentru tine»¹⁷³. Căci pentru Protagoras apariția lucrurilor depinde de percepția senzorială. Corpurile au o calitate numai întrucît acestea sînt percepute de simțurile unui individ. Fără un subiect, care să perceapă, nu există un obiect senzorial. Lucrurile există numai întrucît ele sînt percepute. Pentru Protagoras, deci, existența lucrurilor se transformă în *aparență*. Prin aceasta Protagoras face din senzația individului temeiul întregii cunoașteri și de aceea teoria cunoașterii la acest sofist este senzualistă¹⁷⁴.

Plecînd de la principiul fundamental de mai sus — că omul, ca individ, este măsura tuturor lucrurilor — Protagoras ajunge la un subiectivism radical și concluzia la care el poposește este aceea că nu există un adevăr general-valabil. Căci ce poate însemna afirmația că reprezentarea și judecata fiecărui individ este adevărată? Cu această afirmație Protagoras nu mai recunoaște nici un principiu ca temei al cunoașterii (οὐκ ἔστιν ἀντικείμενον). Prin afirmația aceasta, chiar și principiul contradicției este suspendat. Urmarea acestui subiectivism epistemologic este un scepticism fără de nici o rezervă față de orice fel de cunoaștere, care ar avea pretenția că este general-valabilă. Protagoras neagă chiar că ar exista adevăruri matematice și geometrice.

Același scepticism îl reprezintă Protagoras și cu privire la religie. El zice: «Despre zei nu sînt în stare să știu nimic, nici că ei sînt, nici că ei nu sînt și nici ce formă au. Căci multe mă împiedică să fac acest lucru, atît neclaritatea faptului cît și scurtimea vieții omenești» (Fragm. 4).

Protagoras a recunoscut cu claritate relativitatea cunoașterii omenești și a formulat prin aceasta marea temă a determinării granițelor și a condițiilor cunoașterii omenești, o temă ce preocupă și astăzi filozofia.

Urmarea formală a scepticismului lui Protagoras este aceea că el a dat naștere la o accentuată preocupare a filozofilor de dialectică. Căci acesta este acela care a afirmat, pentru prima oară, că pentru fiecare fapt există două puncte opuse de vedere și tot atît de îndreptățite. De aceea dialecticianul are posibilitatea ca, prin arta sa, să facă ca partea mai slabă să devină mai tare și Protagoras avea pretenția să învețe pe elevii

172. ὁ ἄνθρωπος ἐστίντων μέτρον πάντων ἡρημάτων.

173. Vezi: Sextus Empiricus VII 60; Platon, *Thätet* 151 E; 166 D.

174. Senzualismul este acea concepție epistemologică, după care întregul conținut al conștiinței, întreaga cunoaștere, își are originea în senzații.

săi tocmai această artă¹⁷⁵. Este vorba aici, — după cum am arătat — despre metoda eristicii, care nu mai avea în vedere fundamentarea adevărului, ci numai trezirea unei păreri, ce trebuie să fie susținută cu orice preț, față de acela care o neagă, chiar și cu ajutorul celor mai grosolane sofisme, cum ne relatează Platon în dialogul său «Euthidemos».

Curios este faptul că Protagoras se contrazice, fiindcă pe de o parte el incită pe elevii lui la astfel de procedee, iar pe de alta susține că el dorește să facă tineretul mai destoinic și mai bun. Dar sofistul Protagoras identifică binele cu utilul.

Consecințele fatale ale punctului de vedere protagorasian se descoperă mai clar în etică, în acea afirmație sofistă că «ce este răul, dacă celui care făptuiește răul nu i se pare că este rău?» Pentru Protagoras motivul determinant al voinței este plăcerea. El făcea însă totuși o distincție netă între cetățenii onești și nobili, cei care nu simt plăcere decât când fac binele și cei de rînd și răi, care se simt atrași de rău¹⁷⁶.

Importanța lui Protagoras pentru istoria filozofiei grecești constă în aceea că, prin relativismul și subiectivismul acestuia, problema cunoașterii devine o problemă centrală a filozofiei antice grecești. El este cel dintîi filozof, care nu mai pleacă în considerațiile sale de la natură, ci de la esența spirituală a omului. Protagoras este, într-un anumit fel, un precursor al lui Socrate și un adversar al materialismului, dar și el mai păstrează și unele relații cu acesta din urmă, prin aceea că el accentuează importanța senzației¹⁷⁷.

b. Gorgias din Leontinoi (cca. 483—380 î.Hr.)

Gorgias este al doilea sofist mare. Acesta este vestit pentru lezele pe care el le reprezintă în opera sa «Despre non-existență». Aceste teze rămase de la el și care trec drept paradoxale sînt: 1) Nu există nimic; 2) Chiar dacă ar exista noi tot n-am putea cunoaște acest ceva și 3) Chiar dacă am putea cunoaște acest ceva, totuși această cunoaștere n-am putea s-o împărtășim și altora. De aici, fiindcă totul este *părere* și *aparență*, se poate trage concluzia că, pentru Gorgias, trebuie să cauți să ai aparențele totdeauna de partea ta¹⁷⁸.

Un asemenea nihilism îl duce pe Gorgias la negarea filozofiei și a științei și să nu pună preț decât pe retorică¹⁷⁹, așadar pe puterea cuvîntului stilizat rafinat ce influențează asupra ascultătorilor, după cum ne dovedesc fragmentele rămase de la acest sofist¹⁸⁰. Din aceste fragmente se poate trage concluzia că pentru acesta dialectica se transformă într-o

175. Vezi: Seneca, *Briefe* 88, 43; Aristotel, *Rethorik II*, 24, 1402 a, 23.

176. Vezi: Zeller, I, 916.

177. Fr. Alb. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. I, p. 29.

178. Vezi: Sextus Empirikus VII, 65; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 345—354.

179. Gorgias are merite în ceea ce privește întemeierea retoricii ca știință.

180. Vezi: H. Diels, *Die Vorsokratiker*.

artă formală, al cărei conținut este indiferent. Gîndirea se transformă la Gorgias într-un joc cu cuvintele și cu conceptele schematice. Gorgias era încredințat că cuvîntul are o mare putere asupra oamenilor, dacă acesta este cu măiestrie întrebuințat. De aceea el avea certitudinea că, prin cuvînt, se poate trezi în sufletul omului orice convingere. Dealtfel, tot așa gîndesc despre puterea cuvîntului și sofistii Antifon și Tarasymachos. Cel dintîi pretindea că el posedă o așa-zisă artă a «alifiei», cu ajutorul căreia el ar putea elibera sufletul de orice durere.

Așa se face că, la Gorgias și la ceilalți sofisti, alături de dialectică se cultivă și arta de a vorbi frumos și sunător, cum ne dovedesc fragmentele lui Gorgias «Epitapios» și cele două lucrări «Palamedes» și «Helen». Gorgias prețuiește mult forma în dauna conținutului. Afirmatia aceasta se fundamentează pe faptul că el a compus pentru același lucru două cuvîntări: una de laudă și alta de ocară. În tot cazul se relatează că acest sofist a ajuns la o virtuozitate nespus de mare în arta sofisticii, așadar, de a argumenta și pro și împotriva aceluiași lucru, ceea ce a avut urmarea că el era foarte căutat și că a reușit să cîștige onorarii așa de mari, că el a fost în stare de a putea să dăruiască zeului de la Delphi o statuie a sa în mărime naturală, ce era îmbrăcată în aur.

Această retorică goală de orice sens (și sofistărie) însemna pentru viața spirituală a poporului grec o mare primejdie. Căci dacă sofistica ar fi reușit să determine educația tineretului atenian și ar fi cîștigat clasa cultă a poporului grec, atunci s-ar fi terminat cu cultura atît de strălucitoare a acestui popor. Că aceasta nu s-a putut întîmpla este marele merit al lui Socrate și Platon, care au combătut pe sofisti fără de nici o rezervă.

c. Prodicos din Chios (cca. 460 î.Hr.)

Un alt sofist vestit este Prodicos din Chios, cunoscut pentru studiile pe care le-a făcut în legătură cu sensul cuvintelor (sinonimica) și din această cauză el a fost deseori ironizat de către Platon pentru pedanteria lui ¹⁸¹. Prodicos a fost însă un iscusit retor și autorul cunoscutei parabole «Heracle la răscruce», ce are un accentuat caracter moral-pedagogic. Heracle are de ales între o viață virtuoasă (ἀρετή) și alta plină de plăceri ale simțurilor (ἡδονή = χαρὰ), el se hotărăște, în ciuda amăgirilor celei din urmă, pentru cea dintîi, la sfîrșitul căreia se află fericirea ¹⁸².

d. Thrasy-machos din Calcedon (sec. V î.Hr.)

Thrasy-machos este cunoscut ca un retor vestit. Platon îl descrie ca pe unul care apără dreptul celui mai tare ¹⁸³. De asemenea Thrasy-machos

181. Vezi: Platon, *Cratilos* 384 B; 337 a-c; Aristotel, *Topik* II, 6, 112 b, 22.

182. Vezi: Xenofon, *Sokratiscbe Denkwürdigkeit* II, 1, 21.

183. Idee pe care o va relua în filozofia modernă Nietzsche; Vezi Platon, *Statul* traducere de V. Bichgean, vol. I, cartea I.

se mai ocupă cu psihologia afectelor și cu marea importanță pe care acestea o au în determinarea voinței.

Thrasymachos face apologia dreptului celui mai tare. Iată cum demonstrează el această idee — așa cum ne relatează Platon în «Statul» Cartea I — cine acționează just și drept are numai pagubă, dimpotrivă cel care acționează nedrept și injust are numai folos și favoruri și câștig. De aceea acela care săvârșește nedreptatea în stil mare, înșelând pe concetățenii săi, jefuind templele și călcând în picioare interesele semenilor săi, așadar tiranul, este cel mai fericit și mai de invidiat. Thrasymachos afirmă că aceasta este o lege a naturii, ca cel mai puternic — fiindcă acesta este și cel mai bun — să exploateze pe cel mai slab.

e. Hippias din Elis (sec. V î.Hr.)

Hippias este contemporanul mai tânăr al lui Prodicos și este vestit din pricina cunoștințelor sale enciclopedice, căci acest sofist posedă cunoștințe din cele mai diverse domenii ale științei: din geometrie, astronomie, teoria muzicii și din ritmică, din istorie și estetică. Ca istoric el și-a creat un renume prin întocmirea listelor învingătorilor în jocurile olimpice, pe care el le-a întocmit cu multă grijă și cu care el a făcut un imens serviciu istoriografiei vechi grecești. Hippias era un vorbitor de mare talent și impresiona auditoriul mai ales prin memoria lui fenomenală. Acest sofist face, pentru prima dată în etică, distincția între ceea ce stă în natura omului și ceea ce este convenție pur omenască. Din acest punct de vedere Hippias critică morala tradițională a timpului său, care transformase simple convențiuni sociale în norme eterne și nu ținea seama de natura omului. Din pricina cunoștințelor sale enciclopedice Hippias este numit de Jaeger «omul universal desăvârșit»¹⁸⁴.

f. Antifon (sec. V î.Hr.)

Sofistul Antifon a fost contemporan cu Socrate. El s-a făcut cunoscut prin lucrarea sa, ce a avut titlul „Ἀλγῆσις“, în care el a expus concepția sa filozofică. Din fragmentele ce ne-au rămas de la el putem deduce următoarele idei filozofice:

Antifon afirmă că «pentru toți oamenii spiritul este conducătorul corpului, hotărâtor pentru sănătatea și boala acestuia» (Fragm. 2). Omul, zice Antifon, poate să susțină că «dintre toate făpturile el este cel mai asemenea cu Divinitatea» (Fragm. 9). «Întreaga viață este uimitor de plină de deficiențe... aceasta n-are nimic îmbelșugat sau mare și înălțător, ci dimpotrivă, totul este mic, slab și de durată scurtă și legată de mari dureri» (Fragm. 51). Există oameni — zice Antifon — care nu tră-

184. Jaeger, *Paideia*; Vezi Platon, *Protagoras* 337 D; Diels, *op. cit.*, II.

iesc aici viața, ci se înarmează cu zor, ca și când vor trăi o a doua viață, și prin aceasta ei ratează timpul, pe care îl mai au de trăit (Fragm. 53). «Nu există nimic în lume mai rău pentru oameni decât anarhia. Acest lucru a fost cunoscut și de cei vechi și de aceea aceștia au obișnuit de la început tineretul să asculte și ceea ce au primit ca poruncă să și îndeplinească, pentru ca aceștia, ajungând maturi, să nu se înfricoșeze când ajung în altă situație» (Fragm. 61).

Important este mai ales fragmentul B¹⁸⁵ : «...Fiii familiilor bune sînt respectați, dimpotrivă aceia care nu sînt dintr-o asemenea familie nu sînt respectați. În această privință noi sîntem barbari. Căci *de la natură toți sînt în toate privințele egali, ori barbari ori greci*. Acest lucru se poate deduce din ceea ce de la natură este necesar pentru toți oamenii... căci noi respirăm toți prin nas și gură același aer și toți mîncăm cu mîinile».

g. Critias († 403 î.Hr.)

Critias a fost un văr al mamei lui Platon și unul dintre cei treizeci de «tirani» care au guvernat în Atena. Acesta nu este cunoscut ca fiind vorbitor ambulant, ci el a elaborat în spirit sofist nenumărate elegii, drame și lucrări despre constituția statelor. Este important fragmentul lui Critias în care acesta se exprimă cu privire la originea religiei (Fragm. 2) din drama acestuia «Syphose». Critias are o concepție pesimistă despre lume și viață.

Am arătat mai sus că ceea ce caracterizează sofistica este luminismul, așadar faptul că sofistii supun unei critici tăioase toate credințele tradiționale despre stat, morală, limbă și religie¹⁸⁵. Caracteristice sînt mai ales speculațiile sofistilor asupra originii religiei și moralei. Prodicos din Chios de ex. face o teorie raționalistă pentru a explica originea religiei. Oamenii, zice acesta, au divinizat forțele binecuvîntate ale naturii, transformînd astfel soarele, riurile și izvoarele în zei. Iar Critias crede că religia a fost inventată de niște oameni inteligenți cu scopul ca să sperie pe criminali prin teama față de un zeu atotputernic (Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.* IX, 54).

Dar și mai rea este influența pe care sofistii o exercită asupra eticii. Căci expresia acestei influențe este după spusa lui Makareos, eroul operei «Aiolos» (Euripide), care și-a sedus sora și care zice : «Ce este răul, dacă făptuitorului nu i se pare că este rău ?» Că Protagoras ar fi spus și el la fel, nu este sigur. Sigur este însă că o asemenea concepție despre rău își are originea în etica sofistă, ce nega existența unor norme etice general-valabile.

185. Acest fragment a fost descoperit în anul 1915 în Oxyrrhynchos-Papyrus XI, nr. 1314; Vezi : Diels, *Ein antikes System d. Naturrechts*.

186. Vezi : B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, 1973 (cu bibliografie).

Totuși sofistii au reprezentat și idei sănătoase. Alături de Antifon, Alcidas sofistul trage și el aceeași concluzie și afirmă clar și revoluționar în același timp, că toți oamenii sînt liberi de la natură. Față de asemenea idei îndrăznețe, ce însemnau ceva nemaiauzit pentru timpurile acelea, nu este nici o mirare dacă chiar în secolul lui Pericle apar filozofi ca Hippodamos din Milet (contemp. cu Socrate) sau Phaleas din Chalchedon, care reprezintă teorii revoluționare cu privire la organizarea statului.

Un alt fapt, ce a avut o covârșitoare importanță în evoluția filozofiei antice grecești, a fost subiectivismul etic al sofistilor și individualismul anarhic al acestora, care l-au silit pe Socrate să-i combată cu hotărîre pe sofisti. Căci nu este vorba numai de afirmația sofistilor, că toată morala și dreptul se fundamentează numai pe convențiuni. Este drept că unii dintre sofisti vorbesc, în opoziție cu etica convențională, despre un drept natural, ce se fundamentează pe natura omului. Dar Antifon de ex. afirmă că pietatea față de părinți nu este fundamentată pe natură. Iar Critias susține că dreptul convențional este inventat numai ca să fie un scut al celor slabi față de cei tari (Fragm. 25). Adevăratul drept e folosul celor tari¹⁸⁷.

4. INSEMNĂTATEA SOFISTICII

Cu toate scăderile ei sofistica a avut totuși o mare importanță pentru evoluția filozofiei antice grecești. Este acesta un fapt recunoscut de toți istoricii filozofiei. Hegel și alți istorici ai gândirii antice grecești au reabilitat în mare parte pe sofisti. Aceștia cred că atît Platon, Aristofanes cît și Aristotel au exagerat în critica pe care au făcut-o sofistilor. Dar este de netăgăduit importanța pe care au avut-o sofistii, căci, spre deosebire de perioada naturalistă dinaintea acestora, sofistii fac din problema omului, a cunoașterii și a acțiunii acestuia o problemă centrală a filozofiei. Istoricii filozofiei recunosc că abia prin relativismul epistemologic al unui Protagoras s-a pus serios problema posibilității cunoașterii, iar prin subiectivismul sofistilor s-au dezvoltat tendințe dialectice și s-a născut logica formală. Dar, după cum am văzut, sofistii mai au merite pentru cercetările pe care ei le fac în domeniul retoricii, psihologiei, pedagogiei, gramaticii și a teoriei despre cultură și stat.

Pe de altă parte însă relativismul și subiectivismul sofistilor înseamnă moartea atît a științei cît și a moralei. Dar tocmai această primejdie are ca urmare că în spiritualitatea greacă antică apar un Socrate, Platon și Aristotel. Fără de sofisti și concepția filozofică a acestora n-ar fi fost posibil ca filozofia greacă să se ridice la culmile pe care se găsește vi-

187. Calikles, în *Gorgias*, 483 A.

ziunea despre lume și viață a acestor trei mari atenieni. Căci, după cum observă Hegel și Zeller¹⁸⁸, Socrate n-a fost numai dușmanul de moarte al sofistilor, ci el a fost, la rîndul său, și influențat de către aceștia. Sofiști au mai fost: Polos și Dionisodoros.

BIBLIOGRAFIE

a) Cu privire la sofistică: Gomperz, *op. cit.*, Bd. I; Zeller, *op. cit.*, Bd. I; Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, 1912; Dr. W. Capelle, *Gesch. der Philos., Erster Teil*, 1926; Capelle, *Gesch. der Philos., Zweiter Teil*, 1926; M. T. Antonelli, *Figure di Sofisti in Platone*, Torino, 1948; Mario Untersteiner, *I Sofisti*, Torino, 1949; Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1948; Eug. Dupréel, *Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippas*, Paris; Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958; E. Dupréel, *Les sophistes*, 1949.

b) Cu privire la filozofii antesocratici: Lucrările lui E. Zeller, Gomperz, Robin, G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie*, Berlin, 1840; G. Milhaud, *Leçons sur les origines de la science grecque*, Paris, 1893; H. Leisegang, *Griechische Philosophie von Thales bis Plato*, Breslau, 1922; Byck, *Die vorsokratische Philosophie der Griechen*, 1875; Hans Armin, *Die europäische Philos. des Altertums*, 2 Aufl., 1913; H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie, I: Die Psychologie vor Aristoteles*, 1880; E. Rhode, *Psyche*, 2 Aufl., 1898; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1908 (trad. în l. germ. cu titlul: *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, 1913); K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1906; Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis Blütezeit*, 1910; K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921; Dr. G. Kafka, *Die Vorsokratiker*, 1921; *Die Vorsokratiker im Auswahl, übersetzt und herausg. von W. Nestle*, 1908; W. Kinkel, *Geschichte d. Philos. des Altertums*, 1920; Cezar Papacostea, *Evoluția gîndirii la greci*, Introducere, București, 1927; Max Wundt, *Griechische Weltanschauung*, Berlin, 1929; A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933; A. M. Frenkian, *Etudes de philos. présocratique* — II. Paris, 1937; W. Diltthey, *Introd. à l'étude des sciences humaines*, PUF, Paris, 1942; A. Cresson, *La philosophie antique*, Q.S.J., Paris; L. Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, Paris; P. Gordon, *L'image du monde dans l'antiquité*, Paris; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1940; G. Glotz, *Histoire grecque*, vol. I, Paris, 1948; Pierre Maxime Schul, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, éd. III-a, PUF, Paris, 1949; Guido de Ruggiero, *La filosofia greca*, vol. I, Dalle origini a Platone, Bari, 1950; Gletto Carbonara, *La filosofia greca*, vol. I, Napoli, 1951; T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, 1953; Emilio Bodrero, Andrea M. Moschetti, în: «Grande Antologia filosofica», cap. I, Presofisti, Milano, 1954; Arnold Reymond, *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'antiquité greco-romaine*, Paris, 1955; Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. I, Paris, 1955; Felix Buffière, *Les mythes d'Homere et la pensée grecque*, Paris, 1956; P. Bunet, *La science dans l'antiquité et le Moyen âge*, în «Histoire de la science», Paris, 1957; Enzo Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino, 1957; Jean Brun, *Peut-on parler d'une actualité des présocratiques?* în «rev. de Méaph. et de Morale», nr. 1, 1957; Ph. Devaux, *De Thales à Bergson*, Liège, 1955; W. Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, 1966; E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, 1965; G. S. Kirky, J. E. Raven, *Los filosofos presocraticos*, Hist. critica con seleccion de textos, trad. din l. engl. de I. G. Fernandez, Madrid, 1969; M. Montuori, *I presocratici e Socrate nella testimonianza platonica*, în «G. crit. Filos. ital.», 1970 (50); *Les présocratiques*, în «Et. philos.», 1970, nr. 4; *Studies in presocratic philosophy*, vol. I: *The beginings of philosophy*, London, 1970; P. Prini, *Alle origini della philosophia greca*, 2 ed. Roma, 1970; M. L. West, *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, 1971; *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Scelta, introduzione e commento di U. Curi, Padova, 1971; B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, 1973 (cu bibliografie); Al. Warkotsch, *Griechische Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, 1973.

188. Zeller, *op. cit.*, Bd. I, p. 188; Hegel, *Gesch. der Philos.*, II, 59.

II.

FILOZOFIA SOCRATICĂ

Perioada antropologică

1. CARACTERIZAREA FORMEI INTERIOARE A SUFLETULUI GRECULUI ANTIC ÎN EPOCA SOCRATICĂ-PLATONICĂ

Conceptul de «formă interioară» este, după cum ne relatează W. Kinkel¹⁸⁹, o creație a lui Goethe și W. von Humboldt, prin care aceștia stabilesc o lege, datorită căreia sufletul reprezintă un stil, pe care apoi îl realizează adevărat în forme externe. Așa că, dacă se aplică acest concept la totalitatea creațiilor unui popor sau a unei epoci culturale, atunci, prin «forma interioară» se înțelege profilul spiritual al unei epoci.

Kinkel este de părere că, în aprecierea pe care o facem cu privire la creațiile unui popor, nu trebuie să se aibă în vedere numai ceea ce a realizat acesta, ci mai ales ceea ce a năzuit să realizeze. Și, după W. von Humboldt, Winkelmann și Schiller, grecii antici au năzuit să cultive un om, al cărui suflet să formeze un cosmos armonic, atât în ceea ce privește corpul cât și sufletul. Căci idealul educației în Grecia antică era îmbinarea armonică între bine și frumos în sufletul omului, sau, cu o expresie greacă, «kalokagatheia», ceea ce înseamnă cultivarea cât mai desăvârșită a corpului cât și a sufletului, așa încât acestea să formeze un «cosmos».

Desigur, grecii antici au avut și metehne, dar trebuie să recunoaștem că ei au fost mișcați de o năzuință arzătoare, de a realiza adevărat acest ideal al omului dezvoltat armonic. «Grecii antici n-au fost zei și nici prototipuri eterne pentru timpuri eterne, dar în sufletul omului grec trăia năzuința spre divin», zice Kinkel¹⁹⁰. Iar Goethe afirmă că, dintre toate popoarele lumii, *poporul grec a fost acela care a visat visul vieții*

189. W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, Berlin, 1922, p. 1.

190. *Idem*, p. 5. — Pe care îl urmăm aici.

cel mai frumos. De aceea ne ocupăm, în cele ce urmează, cu forma spiritualității antice grecești, pentru a putea înțelege mai bine concepția filozofică a unui Socrate, Platon și Aristotel.

Pentru a înțelege forma interioară a sufletului antic elin, istoricul filozofiei trebuie să-și îndrepte ochiul spre Atena în cea mai înfloritoare epocă a acesteia. În clipa în care el va face acest lucru, va recunoaște cât de adevărate sînt cuvintele pe care le-a spus despre Atena cel mai mare om politic al antichității grecești, Pericle, cînd acesta zice și : «cu un cuvînt spus, eu zic că orașul nostru reprezintă o școală a cultivării spirituale pentru întreaga Grece». Atena era într-adevăr, în epoca despre care vorbim, cu adevărat centrul întregii vieți spirituale pentru întreaga Grece. Sculptori, poeți, savanți și filozofi din toate colțurile și orașele Greciei se adunau în Atena, pentru că numai aici se găsea un pămînt fertil — așadar libertatea — pentru o viață spirituală înaltă.

Cine vrea să înțeleagă această formă de viață interioară, trebuie să înțeleagă și viața politică a poporului antic grec din această epocă. Aceasta din pricină că politica este cea mai înaltă formă, în care se poate realiza năzuința morală a omenirii. De aceea și pentru noi spiritul moral al unui popor își găsește expresia cea mai clară în forma lui statală. Ceea ce caracterizează viața politică a poporului antic grec este tocmai dragostea *pentru libertatea politică a individului*. Marii gînditori din această epocă înțeleg prin libertate autonomia spirituală a individului sau, cu un alt cuvînt, legarea voită de o lege, fiindcă aceasta dă un sens adînc vieții. De aceea virtutea pe care o preamăresc aproape toți filozofii greci antici este «soprosyne», adică ceea ce înseamnă *a ține măsura în toate lucrurile*, fiindcă întreaga viață a omului are nevoie de ordine, măsură și armonie ¹⁹¹. De aceea Aristotel așează virtutea la mijloc între două extreme.

Oriunde ne îndreptăm privirile la opera de artă, la știință și viața politică a poporului grec antic peste tot descoperim năzuința acestuia spre libertate, după măsură, ordine și armonie. Este în această privință clasică educația ce se da tineretului, prin care se căuta, după cum am spus, să se realizeze unitatea desăvîrșită între frumusețea fizică și spirituală. Prin jocuri, prin gimnastică, prin cultivarea spirituală, pedagogii greci căutau să realizeze în sufletul tineretului ritmul și măsura misterioasă a vieții. Jocurile olimpice ne stau ca o veșnică mărturie a credinței, de care erau mișcați grecii antici, că ritmul, măsura și armonia sînt puterile ce trebuie să stăpînească nu numai cosmosul, ci și viața omului. Prin aceste puteri viața omului devine un microcosmos. Căci prin aces-

191. Platon, *Protagoras* 326 B.

tea viața sufletească primește o formă interioară, «o eurhythmie» a vieții spirituale. De aici importanța mare pe care o aveau în educația tineretului operele clasice ale unui Homer, Hesiod, Eschil, Sofocle și Euripide, fiindcă se știa că minunata regularitate a metricii acestora — a hexametrelui — influențează cultivator și educativ asupra sufletului tineretului. La fel și opera marilor tragedieni greci a căror frumusețe și înălțime morală avea scopul să facă pe tinărul grec să vadă că «în forma exterioară a operei de artă se exteriorizează numai forma interioară a sufletului poporului»¹⁹², și să învețe că tragicul veritabil al vieții omenești constă mereu: «în apunerea idealului mărginit, în care eroul crede că a prins ideea nemărginită»; fie voința spre stăpânire, ca în *Antigona* lui Sofocle, fie idealul dreptății omenești, ca în *Oedip*, întotdeauna cauzele apunerii și vina eroului se află în înmărginirea acestor idei. Însă, prin moartea sa, eroul eliberează ideea din legătura mărginirii și cu aceasta el se naște în sufletul privitorului spre o viață eternă. Cine pătrunde mai adânc în tragedia antică greacă ajunge la concluzia că rostul acesteia este să-l facă atent pe om, că viața și destinul său depind de măsura corectă a acesteia, și de modul în care acesta a reușit să îmbine ideea cu existența sa, sau pus între haos și cosmos, omul să opteze pentru acesta din urmă.

Ca și în artă, tot asemenea și în filozofia antică greacă, domnește aceeași năzuință după armonie. Filozofii antici greci au ajuns la concluzia că universul reprezintă o armonie desăvârșită. Empedocle fundamentează lumea pe corelația ritmică dintre iubire și ură, iar pentru Democrit elementele fundamentale ale existenței se formează după legile geometriei, fără să-l uităm pe Pitagora, care a vorbit, nespus de frumos, despre armonia sublimă a sferelor. Dealtfel toți filozofii antici greci au fost chinuți de problema salvării sufletului uman de sub puterea amenințărilor haosului și ei căutau să facă acest lucru cu ajutorul măsurii, al proporției și al armoniei.

Că grecii antici ar fi și realizat acest ideal, nu se poate spune cu certitudine. Desigur ar fi fost important ca să se întâmple acest lucru, dar — cum se exprimă Kinkel — «valoarea eternă a unui ins cît și a unui popor se măsoară și după năzuințele și după nostalgia acestora după realizarea idealului și nu numai după cît au reușit să realizeze în marginile clipei»¹⁹³. De aceea, numai acela care va lăsa să influențeze asupra sa frumusețea și adevărul, ce au fost realizate în arta, morala și viața politică a grecilor antici, va înțelege ceva din filozofia acestora. Căci abia acela care va simți nostalgia omenească, ce se revelează chiar în erorile, scăderile și metehnele lor, abia acesta va putea înțelege și

192. W. von Humboldt, *Akademikausgabe*, II, p. 142—148.

193. Kinkel, *op. cit.*, p. 23.

judeca corect spiritul antic grec. Așa este bunăoară cu năzuința grecilor antici după glorie. Năzuința după glorie este o caracteristică fundamentală a sufletului elin antic. De aceea Plutarh și zice: «Este de dorit ca tineretul să devină, din cea mai fragedă copilărie, sensibil pentru glorie, prin aceea că acesta să simtă că muștrarea este amară, în timp ce lauda este o bucurie»¹⁹⁴. Din dragostea nemărginită pe care grecii antici o aveau pentru glorie se explică și divinizarea acelor care învingeau în jocurile olimpice.

Dar năzuința și îndrăgostirea de glorie putea să ducă și la o luciferică încredere de sine, la «hybris», ce ducea apoi la păcat împotriva măsurii și urmarea era căderea iremediabilă¹⁹⁵. Din această pricină filozofii greci îndeamnă mereu la stăpânirea de sine¹⁹⁶. Căci aceștia înțelegeau prin «hybris» nu numai autodivinizarea omului, ci și dacă acesta gusta o fericire ce depășea măsura, ce-i este hărăzită omului, fie din pricină că cu aceasta trezea invidia zeilor. De aici credința filozofilor greci antici că ceea ce este născut din spiritul mărginit, este mărginit și că depășirea măsurii, chiar și acolo unde acest fapt favorizează omenirea, atrage după sine cu necesitate nenorocirea individului, sau invidia zeilor, care pedepsesc pe oameni pentru îndrăzneala lor.

Alte două metehne ale firii grecului antic au fost mania de a se lăuda, fanfaronada, lingușirea și goana după elogiu. Achile, eroul, se lasă mișcat de a lua parte la luptă numai prin lingușiri, iar zeii nu uită ca, atunci când vorbesc cu Zeus, să-l lingușească. Răzbunarea singelui își are obârșia în aceste metehne, căci pentru grecii antici singele și sufletul sînt identice, sufletul fiind deci o substanță materială. Socrate, Platon și Aristotel au combătut cu vehemență această părere.

Dealtfel, avem date că aproape nu există nici o meteahnă pe care să n-o fi cunoscut grecii antici. «Pofta jafului (Iliada 6, 66), prăbușirea în durerea cea mai fără de margini (Iliada 21, 272), răzbunarea cea mai cumplită (Odiseia 22, 152; Tucidide, V, cap. 116; Ajas al lui Sofocle, v. 110). Toate acestea apar ca în fața Doctorului Faust cele șapte păcate»¹⁹⁷. Nu trebuie să uităm că grecului antic i se părea că este ceva natural să iubească pe prieteni și să urască pe dușmani.

Dar cu toate metehnele lui, spiritul antic grec a fost totuși mișcat de năzuința de a se ridica spre divin, spre mai bine, mai frumos și mai adevărat. În dezvoltarea lui acest spirit are și momente de decadență, de crize, dar ceea ce ne minunează este faptul că de fiecare dată s-au ivit, în momentele de criză, spirite mari care au înțeles că ceea ce apune

194. Citat la Kinkel, *op. cit.*, p. 24.

195. Vezi: Liviu Rusu, *Eschil, Sofocle, Euripide* — București, p. 73.

196. La «sophrosyne», idealul grecului antic.

197. Capelle, *op. cit.*, p. 35.

trebuie să rească într-o formă și mai desăvârșită. De aceea Nietzsche avea dreptate cînd zice : «Fiecare elin mare dă făclia întrecerii mai departe ; la fiecare virtute mare se aprinde o altă virtute și mai mare».

Grecul antic se considera «ca fiind un mădular al Cosmosului atît de unitar, din care el își trăgea seva și în care era prins și domeniul îngust al Polisului. Pentru acesta universul nu era un haos, ci un cosmos, așadar un organism mărginit, structurat în sine și singular. Lumea, atît în întregimea ei cît și în părțile ei singulare, cît și pămîntul, erau considerate de acesta a fi asemenea unor ființe vii ; totul era considerat ca fiind însuflețit și viu, atît omul, animalul cît și planta. Un spirit uriaș, un «Odem», un suflet, «sufletul lumii» interpătrunde totul. Înăuntrul acestui tot atoatecuprinzător omul este asemenea unei simple celule, ce este mișcată de viața universală, el este un microcosmos, în care se reglîndește macrocosmosul și se repetă în structura sa. Aici există desigur luptă, ură, vină, distrugere și întunecime, dar puterile contrare acestora sună în armonie. Armonia este principiul fundamental al concepției antice grecești despre viață¹⁹⁸. Desigur că — după cum mai aminteam — de aici nu se poate trage concluzia falsă că grecul antic ar fi fost o ființă desăvârșită, care și-ar fi trăit viața în liniște și suficiență. Dimpotrivă, «fondul vieții acestuia îl formau un surplus de energie, pasiune, ură și invidie și o întrecere nesfîrșită între diferitele triburi și oamenii singurari. De aceea trebuie să subliniem faptul că nici un popor n-a simțit și n-a știut mai mult despre dizarmonia tragică a vieții și despre forțele subpămîntene ale existenței, așa cum a știut poporul elin»¹⁹⁹. De aici nostalgia acestuia după armonie, pe care el o concepea ca fiind o proporție asemenea celei geometrice. Armonia este un mijloc cu care artistul continuă procesul creației naturii. «Tu ești înțelept și nu știi : mare este puterea proporției geometrice la oameni și la zei», zice Platon²⁰⁰. Armonia aceasta însă nu-și are originea în întîmplător, ci într-un principiu ordonator, în Rațiune, care este proprie atît universului, ca un principiu divin, cît și omului, ca un principiu uman : este Logosul etern grație căruia este posibil și «cosmosul». Acest concept se află în centrul filozofiei antice grecești : Logosul ca totalitatea și originea oricărei legi-tăți universale. El este o unitate analogică și înseamnă, văzut din considerații etice, măsura corectă, dinspre artă, forma desăvârșită, dinspre cunoașterea naturii, proporția geometrică, dinspre religie, forța generatoare de ordine a universului²⁰¹. Totul, atît omul cît și Dumnezeu, este gîndit în filozofia greacă dinspre cosmos.

198. Fr. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1928, p. 18.

199. *Ibidem*.

200. Vezi : *Gorgias*, 508 A.

201. Fr. Heinemann, *op. cit.*, p. 21.

2. CARACTERISTICILE FILOZOFIEI ANTICE GRECEȘTI ÎN PERIOADA ANTROPOLOGICĂ

În temeinica sa lucrare *Die Philosophie der Griechen* Zeller, celebrul istoric al filozofiei antice grecești, face dovada că, deși epoca în care trăiește și activează Socrate este moștenitoarea unei comori prețioase de idei religioase, principii morale și concepte științifice, totuși aceasta este chinuită de o criză și dezorientare spirituală destul de gravă. Ideile mitice despre zei își pierduseră pentru majoritatea celor culti însemnătatea lor; chiar și experiența zeilor era trasă la îndoială de către aceștia; moravurile erau în decadență ca și respectul față de legile statului; simplitatea și disciplina acestuia au trebuit să facă loc unui libertinaj fără de margini. Principii ce însemnau disprețul oricărui respect față de drept și lege erau exprimate cu multă îndrăzneală de generația tânără. Severitatea și măreția celor vechi, frumusețea și grația clasică, demnitatea plină de conținut a artei începură să se transforme într-o simplă îndeminare, ce nu urmărea decât efectul; știința se rătăcise și aceasta nu numai în ceea ce privește sistemele singulare, ci chiar întreaga direcție de cercetare a acesteia. Aceasta s-a întâmplat în sofistică²⁰². Dar ceea ce este de admirat este faptul că puterea creatoare a poporului grec antic n-a putut fi istovită de încercările grele prin care trecea, ci, dimpotrivă, forța lui a fost dinamizată spre noi fapte și mai mărețe. Desigur, după ce formele vechi n-au mai fost respectate, gândirea filozofică nu se mai putea întoarce la acestea. Acest fapt nu însemna, nicidecum, că gândirea filozofică a fost silită să renunțe la orice știință, la orice principii. Zeller, pe care l-am citat mai sus, afirmă că moravurile tradiționale au trebuit să se plece în fața spiritului înnoitor, aceasta din pricină că acestea se fundamentează numai pe instinct și obișnuință și nu pe o cunoaștere clară a necesităților lor. Dar cine încearcă o reabilitare a vieții morale, acela trebuie s-o fundamenteze pe știință. Filozofia de pînă acum era insuficientă, din motivul că ea nu era preocupată decât de cercetarea naturii și neglija complet problema omului și viața spirituală a acestuia. Concepțiile filozofice de pînă acum au fost răpuse de subiectivismul, scepticismul și nihilismul etic al sofistilor, «fiindcă metoda acestora era unilaterală și prea puțin condusă de concepte sigure despre natură și menirea cunoașterii, pentru ca să poată rezista unei dialectici, ce suspenda punctele diferite de vedere unele prin altele și care combătea posibilitatea științei prin schimbarea și nesiguranța aparițiilor senzoriale»²⁰³. Pentru a fi posibilă o clădire sigură și

202. Zeller, *op. cit.*, p. 32. *

203. *Ibidem*, p. 33.

solidă a științei, trebuie ca acesteia să i se sape un fundament mult mai adânc și să se găsească un mijloc grație căruia «punctele de vedere unilaterale să se întregească reciproc, contrazicerile să fie echilibrate și în aparițiile lor schimbătoare să se sesizeze esența neschimbătoare a lucrurilor»²⁰⁴. Mijlocul acesta a fost dialectica, sau arta formulării conceptelor, iar fructul acesteia a fost idealismul filozofic²⁰⁵. Grație crizei pe care a produs-o sofistica sec. V-lea î.Hr. a fost posibil ca, cum se exprimă același Zeller²⁰⁶, prin slăbirea convingerilor morale, să se nască necesitatea fundamentării unei etici științifice, prin unilateralitatea filozofiei naturii să se nască tendința spre o cercetare mai cuprinzătoare a lumii, prin contrazicerile pe care le reprezentau unele sisteme dogmatice, a fost necesar să se descopere o metodă dialectică, ce se datorează nesiguranței observației senzoriale și astfel s-a ajuns la o filozofie a conceptelor, iar insuficiențele unei concepții metafizice naive materialiste au dus în chip necesar gândirea la idealismul filozofic²⁰⁷.

Acestea sînt trăsăturile esențiale ale perioadei filozofice de care ne vom ocupa în cele ce urmează. Filozofia de pînă acum nu s-a ocupat decît de temeiurile naturii. Abia filozofii sofisti au fost aceia care au pus în centrul preocupărilor lor omul și probleme de natură etică și dialectică. Socrate, însă, va face din determinarea noțională a virtuții problema centrală a filozofiei sale. Ceea ce-l va preocupa pe acest înțelept antic va fi problema soluționării problemei morale a vieții omenești. Platon și Aristotel îl vor continua pe Socrate.

Interesant de subliniat este faptul că, în această perioadă a filozofiei antice, gândirea nu se îndreaptă numai spre soluționarea altor probleme, ci își făurește și o altă metodă de cercetare. Pînă acum, scrie Zeller, gândirea filozofică era îndreptată nemijlocit înspre obiect, ca atare, «în perioada socratică și postsocratică gândirea se îndreaptă înspre concept și numai prin mijlocirea conceptului înspre obiect. Filozofia antesocratică se întreba fără de nici o pregătire, ce predicate le convin lucrurilor, dacă de ex. existența este în mișcare sau în nemișcare, cum și din ce s-a născut lumea etc. Aceasta întreabă mereu ce sînt lucrurile în ele însele, după conceptele lor, și abia din conceptele corecte ale lucrurilor ea caută apoi să se lămurească asupra calităților și a stărilor acestora»²⁰⁸. Dar la o noțiune corectă a lucrurilor nu se ajunge — după părerea filozofilor din această epocă — decît prin metoda dialectică, ce ia astfel locul dogmatismului, prin aceea că, cu ajutorul acestei metode, se depă-

204. *Ibidem*, Erster Teil, p. 935.

205. *Ibidem*, Zweiter Teil, p. 34.

206. Zeller, *op. cit.*, p. 35.

207. Zeller, *op. cit.*, 2. Teil, p. 34.

208. *Ibidem*, p. 35.

șesc contrazicerile și se ajunge la ceea ce le unește pe acestea într-o sinteză, în concept. În sensul acesta, conceptul sau noțiunea devine singurul garant al unei științe adevărate, iar ca existență reală și adevărată nu va fi recunoscută decât ceea ce se revelează în concept și prin concept. Așa se face că filozofii, cu care ne vom ocupa în această perioadă, nu vor mai căuta esența lucrurilor în ceva material, ci în ceva de natură gândită: în noțiune, în idee. Socrate va face din lumea interioară a sufletului omenesc o problemă cardinală a reflexiunii filozofice, Platon va face din «Idee» realitatea și esența absolută a lumii, iar Aristotel va afirma că «forma pură» este cea mai înaltă realitate. Toți aceștia vor reprezenta concepția că rațiunea, Logosul, este cea mai înaltă realitate față de natură, că noțiunea și forma sînt temeiul lumii.

Ceea ce mai caracterizează epoca aceasta filozofică este faptul că Socrate, Platon și Aristotel recunosc valoarea independentă a științei. Pentru aceștia, cum remarcă același Zeller, cunoașterea este un scop în sine, iar activitatea este dependentă de cunoaștere, sau, și mai corect, cunoașterea este temeiul activității practice, «arety», fiind îmbinarea dintre idee și existență. Natural, în această perioadă — cu excepția lui Socrate — nu se neglijează nici studiul «fizicii», fiindcă Aristotel îi va fixa acesteia cadrele în care are să se dezvolte aproape două milenii, dar preocuparea centrală a acesteia va fi etica. Filozofii de care ne vom ocupa în această perioadă vor fundamenta o teorie etică, în care se va face deosebirea între fapta externă și convingere. Ei pretind o depășire a vieții senzoriale în lumea idealului și judecă conștiința morală după conținuturile și motivele acesteia, fixînd o virtute umană generală, fără să-l deșadăcineze pe om din natura sa și căutînd să trezească în om iubirea pentru frumusețea morală ²⁰⁹.

Sintetizînd cele expuse mai sus, am putea spune că ideea fundamentală, ce face originalitatea viziunii filozofice a lui Socrate, este aceea că gîndirea și activitatea umană își au normele lor în știința ce operează cu noțiuni. Platon va adăuga la aceasta numai ideea că doar conceptele obiective sînt reale în sens absolut, iar Aristotel va recunoaște în ceea ce este dat, ca ceva immanent, conceptul ca forma și energia mișcătoare a acestuia, a datului, și «printr-o analiză a metodei științifice, el va indica cum pot fi găsite conceptele și cum trebuie să fie aplicate la cazuri speciale. Aristotel cercetează legile și structura universului, ideile ce determină totul ceea ce este real și el va face acest lucru prin considerații ce cuprind toate domeniile» ²¹⁰. Socrate nu dezvoltă nici un sistem filozofic și aceasta din pricină că el este un veșnic căutător al ade-

209. *Ibidem*, p. 39.

210. *Ibidem*, p. 40.

vărului. Dar la Platon această căutare socratică se transformă într-o posesiune, în «certitudinea posesiunii și a intuiției», cum se exprimă Zeller, ideile devenind realitate absolută, iar existența lipsită de idei materie, nerealul în genere, așa că existența adevărată este de fapt o participare a materiei la lumea ideilor. Noțiunile socratice se transformă la Platon în idei, ce sînt transcendente lumii senzoriale. De asemenea și pentru Aristotel singura formă constituie esența realității și sufletul lucrurilor. Numai forma, forma pură, spiritul care se gîndește pe sine însuși este realul absolut, numai gîndirea ca Logos este cea mai înaltă realitate și de aceea numai acesta îi poate oferi omului cea mai înaltă fericire. Numai cît pentru Aristotel forma, conceptul, ideea nu se mai află într-o lume transcendentă, ci în lume și în lucruri. Așa că am putea spune «că Socrate este sămînța ce încolțește, Platon floarea bogată, iar Aristotel fructul matur al filozofiei antice grecești, în punctul cel mai înalt al evoluției istorice»²¹¹.

3. FILOZOFIA SOCRATICĂ

Filozofia presocratică se îndeletnicea cu problema lui «arhe» și cu problema materiei, cu problema formei și a raportului dintre formă și materie cît și cu problema prefacerilor materiei; așadar, cu problema universului. Sofiștii încheie această epocă prin descompunerea naturalismului, reducînd lumea la senzațiile simțurilor și punînd-o în dependență de cunoașterea omului și prin aceasta ei fixează o nouă problemă filozofică. Iar prin luminismul ei, ce sfîrșește în scepticism, relativism și nihilism, sofistica amenința însăși temeiurile comunității de viață ale poporului grec. În opoziție cu concepția sofiștilor, care îngropa orice ordine morală și general-valabilitatea legilor, Socrate își fundamentează viziunea lui despre om, lume și viață pe temeiurile solide ale științei. De aceea el nici nu se mai ocupă cu probleme epistemologice, nici cu filozofia naturii sau cu probleme metafizice, ci problema care-l chinuia pe marele ateniian era problema edificării existenței omenești pe temeiurile Logosului celui etern. Socrate privea totul din punctul de vedere al imperativelor etice și accentua raportul pe care omul îl are cu toate lucrurile. Prin aceasta el face din om problema centrală a filozofiei. De aceea cu Socrate se începe în istoria filozofiei *perioada antropologică*. Scopul filozofării acestuia era ca să trezească conștiința morală a poporului grec, care suferise mult sub influența nefastă a sofiștilor și să întărească entuziasmul tineretului pentru ceea ce este mai înalt și mai nobil : *pentru Logos*.

211. *Ibidem*, p. 42.

a. **Viața lui Socrate.** Imaginea lui Socrate, care a fost descrisă în decursul timpului foarte diferit, depinde de puterea pe care o avem de a ne însuși adevăruri și realități existențiale. În tot cazul izvoarele ce ne stau la dispoziție, pentru a cunoaște personalitatea așa de interesantă a lui Socrate, sînt precare. Socrate n-a scris nici un sistem filozofic. El obișnuia să discute cu tineretul în gimnazii și palestre; el căuta pe meseriași în atelierele lor și discuta cu artiștii și conducătorii treburilor publice, a căror datorie era să traducă în realitate frumosul și binele, pentru a-i lămuri pe aceștia asupra datoriei pe care o au ei de a sta în slujba acestor valori. De aceea noi nu ne putem adresa decît acelor care au scris despre Socrate. Este vorba despre Xenofon, Platon, Aristotel și, poate, dușmanul lui Socrate, Aristofanes. De o mai mare importanță sînt în această privință relatările lui Platon și Xenofon. Dar nici datele acestora nu sînt în deplină concordanță. De aceea în istoria filozofiei s-a născut o dispută în jurul problemei, care dintre aceștia îl prezintă pe Socrate cel adevărat. Cei mai mulți dintre istoricii filozofiei, care s-au ocupat cu această problemă, au ajuns la concluzia că nu se poate pune mare greutate pe ceea ce spune Xenofon despre Socrate, fiindcă acesta era militar și de aceea el a înțeles problema Socrate mai mult dinspre o concepție practică despre lume și viață și de aceea este îndoielnic dacă Xenofon a fost în stare să priceapă corect ideea socratică. Este drept că de ex. Fouillée și Döring sînt de părere că Xenofon redă mai credincios viziunea despre lume și viață a lui Socrate²¹². Zeller caută să țină calea de mijloc, accentuînd atît importanța lui Platon cît și a lui Xenofon²¹³, în timp ce Joël nu acceptă decît datele puține pe care ni le furnizează Aristotel despre Socrate²¹⁴. Dar cercetările mai noi au făcut dovada indubitabilă că, pentru a înțelege pe Socrate, este mult mai sigur să întrebuițăm izvorul platonice și să ne sprijinim pe expunerea congenială a lui Platon decît pe aceea a lui Xenofon. Este adevărat că și acesta din urmă a scris — în «Amintiri despre Socrate» în Apologie — cu multă iubire despre maestrul său, dar, deși iubirea înseamnă mult pentru înțelegere, ea nu este totul; pentru a înțelege ceva este necesară și rațiunea. Xenofon era prea neînțelegător în ale filozofiei, ca să înțeleagă figura uriașă a lui Socrate, pe cînd Platon redă într-un chip genial figura și viziunea despre lume și viață a lui Socrate. De aceea cel mai sigur izvor este «Apologia» platonice. Ea a fost elaborată sub influența procesului și a morții lui Socrate, și, datorită scopului pentru care a fost scrisă — justificarea lui Socrate — redă realitatea istorică cu privire la personalitatea marelui înțelept.

212. Vezi: A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vol. 1874.

213. Zeller, *op. cit.*, II, I, 5 Aufl., 1922, p. 901—1000.

214. Joël, *Der echte und der xenophonische Sokrates*, 2. Bde, 1891.

Apologia are un temei istoric : figura lui Socrate este prezentată în ea asemenea unui portret al unui *genial* pictor. De asemenea și dialogurile platonice : *Faidon*, *Criton*, *Laches*, *Charmides*, *Protagoras* și *Lysis* contribuie la înțelegerea figurii marelui atenian, deși conținutul filozofic al acestora este platonice. Datele acestea pot fi completate și cu relatările lui Xenofon și cu descrierile lui Diogene Laertius ²¹⁵.

Socrate, cel mai înțelept și cel mai virtuos dintre elini, s-a născut la Atena, în primele luni ale anului 471 — î.Hr. în al patrulea an al Olimpiadei a 77-a. Tatăl său a fost sculptorul *Sofroniscos*, iar mama sa moașa *Faianarete*, ceea ce l-a făcut pe Socrate să considere metoda sa de a învăța ca un fel de artă a «moșitului» spiritual, prin care el aducea la lumină adevărul. Despre educația lui Socrate știm numai că tatăl său i-a pus la îndemână mijloacele de a se instrui ²¹⁶. Probabil că și Socrate a fost educat în felul cum se obișnuia atunci, primind cele dintâi noțiuni în contact cu opera unui Homer, Hesiod, Solon, Eschil, Sofocle și Euripide. Dar de mare importanță pentru evoluția și educația spirituală a lui Socrate a fost fără îndoială mediul spiritual splendid și atmosfera strălucitoare în care el a trăit în Atena. Unde ar fi putut fi mai puternic influențat un tânăr decât în Atena în zilele lui Pericle și în zilele în care au trăit un Fidias, Zeuris și Myron ? Dealtfel, Socrate a și recunoscut acest lucru ²¹⁷. Căci tânărul Socrate nu trebuia decât să privească în jurul său și să-și încinte privirile cu operele geniului înaripat al poporului său. Procesiuni sărbătorești, recităriile în piețele publice ale versurilor lui Homer, clădirile monumentale clădite de Iktinos și Callikratos, statuile unui Fidias, Polyklet și Myron, tablourile unui Polignot și Apollodor i-au fascinat privirile tânărului Socrate. Tatăl său l-a pregătit ca să devină sculptor, și se pare că, judecat după opera sa ce reprezintă cele trei grații, Socrate a ajuns departe în această artă.

De asemenea nici despre pregătirea filozofică a lui Socrate nu știm multe lucruri. Platon crede că, după moartea tatălui său, Socrate a făcut cunoștință cu nobilul atenian Criton, care întrevăzând genialitatea lui Socrate, l-ar fi introdus în cercul înțelepților din acea vreme, pentru a cunoaște frumusețea unei ordini mai înalte ²¹⁸. Arta l-a deprins pe Socrate să imite viața, în ceea ce este lipsit de viață, să facă piatra asemenea omului ; înțelepciunea, dimpotrivă, îl învață să imite Nemărginitul în mărginit și să aducă sufletul atât de aproape de frumusețea și desăvârșirea originară cât este posibil în această viață ²¹⁹. În cercul

215. Diogenes Laertius, *Über das Leben und Meinungen der berühmten Philosophen*, libr. II, cap. V.

216. *Ibidem*, II, § 44.

217. Vezi : Platon, *Criton* 50 d.

218. M. Mendelsohn, *Leben und Charakter des Sokrates*, 1818, p. 4 ; Gomperz, *op. cit.*

219. M. Mendelsohn, *op. cit.*, p. 4.

acestor înțelepți se crede că Socrate ar fi gustat o inițiere în toate artele și științele. Platon vorbește chiar despre o perioadă naturalistă în evoluția lui Socrate ²²⁰.

Relatarea aceasta a lui Platon nu este însă verosimilă. Nici că Socrate ar fi avut profesori nu este sigur. Sigur este numai că el a cunoscut scrierile filozofilor antesocratici — mai ales pe acelea ale lui Heraclit și Anaxagora ²²¹. Dar impulsul cel mai puternic spre filozofie Socrate l-a primit din partea sofistilor. Sofiștii știau că constituțiile democratice prețuiau nespuse de mult elocvența, că un om liber ascultă bucuros fanfaronadele politice și că setea după știință a unor tineri dornici de a parveni poate fi ușor astîmpărată cu povești. De aceea ei nu pierdeau nici o ocazie, să se impună printr-o elocvență sforăitoare și să îndeplinească teorii false cu fabule pline de naivitate, așa ca să ametească poporul, care îi asculta plin de entuziasm și-i răsplătea împărătește. Principiul fundamental al acestora era, după cum am arătat, că totul poate fi dovedit și în același timp și respins ca neîntemeiat și că trebuie să se tragă din nebunia și prostia altora și din superioritatea proprie atîtea folosea cîte sînt posibile. Morala pe care acești «negustori de înțelepciune» o predicau poporului era tot așa de distrugătoare de inimi omenști ca și politica lor pentru legi și pentru libertatea și fericirea genului uman ²²².

Acești sofști se aflau în calea lui Socrate, în clipa în care el se hotărî să răspîndească virtutea și înțelepciunea printre oameni. El «a trebuit pe de o parte să învingă prejudecățile educației proprii, neștiința altora s-o lumineze, să surpe sofistica, să reziste răutății, invidiei, defăimărilor și insultelor dușmanilor săi, să poarte cu demnitate sărăcia, să combată puterea ce nu era întemeiată pe drepturi morale și, ceea ce era și mai greu, să împrăstie *grozăviile superstițiilor*. Iar pe de altă parte să cruțe și să menajeze cugetele slabe ale concetățenilor săi, să ocolească scandalurile și să nu ironizeze influența bună, pe care o are și cea mai naivă religie asupra moravurilor celor simpli» ²²³. Toate aceste greutăți Socrate le învinge «cu ajutorul unei înțelepciuni ce caracterizează pe filozoful autentic, cu răbdarea unui sfînt, cu hotărîrea unui erou și cu prețul pierderii tuturor bunurilor pămîntești și a tuturor plăcerilor terestre» ²²⁴. Relativismului ucigător de suflete al sofistilor

220. Vezi schița din Faidon, p. 96.

221. Zeller, *op. cit.*, p. 49. El a mai ascultat pe Arhelau și pe Prodicos, vestit profesor de elocvență. Vezi: Xenofon, *Memorab.*, II, 1, §§ 21 și 34; Diogenes Laertius, II, § 18—20.

222. Moses Mendelssohn, *op. cit.*, p. 7.

223. *Ibidem*, p. 8.

224. *Ibidem*.

Socrate îi opune nestrămutata credință într-un *Logos etern*, ca singurul fundament al existenței veritabile, pentru realizarea căreia el a jertfit totul și sănătate și putere, comoditate, liniștea vieții și, la sfârșit, chiar viața. Dar prin felul cum a înțeles Socrate să se pună în slujba acestui Logos, el a rănit de moarte și a demască sofisticele tuturor veacurilor. Cum a făcut el acest lucru, vom arăta mai departe.

Viața lui Socrate se află într-o deplină concordanță cu principiile pe care el le reprezenta, căci pentru el a filozofa însemna, în ultimă analiză, a *îmbina ideea cu viața, teoria cu practica*. Aceasta se vede și din faptul că Socrate a avut o atitudine demnă de cetățean, căci el a luat parte la trei războaie peloponeze, dovedindu-se a fi un soldat destoinic și viteaz. În lupta de la Potidea el i-a salvat, printr-o faptă eroică, viața lui Alcibiade²²⁵. Toate descrierile îl prezintă pe Socrate ca pe un bărbat de o mare forță fizică și spirituală; o natură tare și tenace, sever față de sine și lipsit de pretenții, curajos în luptă, rezistind greutăților și încercărilor. Stăpânirea de sine nu era liniștea unei naturi în care nu era nimic de stăpânit, ci dimpotrivă forța unui spirit mare, care își stăpânește senzualitatea vulcanică și un temperament plin de pasiune²²⁶. Viața sa era o pildă de cumpătare și sobrietate²²⁷. Se spune că în asediul orașului Potidea, care s-a făcut pe un ger grozav, singur Socrate nu se sinchisea de asprimea gerului, ci umbla desculț și dezbrăcat prin zăpadă. În lagăr a izbucnit molima și, după relatările lui Diogene Laertius, singurul care a rămas neatins a fost Socrate, ceea ce dovedește că acesta reușise să-și oțelească trupul prin exerciții și cumpătare. El nu neglijase nici sufletul, căci se mai spune că Socrate era văzut ore întregi în aceeași poziție meditativă, adâncit în reflexiuni filozofice, ca și când spiritul său n-ar fi în corp, cum zice Aulus Gellius²²⁸.

După terminarea campaniilor militare Socrate se întoarce la Atena. Ce curios trebuie să fi impresionat pe atenieni apariția acestei personalități uriașe, care nu prețuia bunurile materiale ale vieții²²⁹, ci era mereu mișcat de năzuința neistovită de a descoperi adevărul și de o iubire nemărginită pentru cele spirituale. Gîndirea lui Socrate era îndreptată spre lumea interioară a omului și de aceea pe el îl interesa lumea externă numai în măsura în care aceasta trebuie să fie stăpînită de gîndire.

Dar acest lucru nu însemna că Socrate era străin de lume și viața cotidiană a omului. Nu, dimpotrivă, întreaga lui viață s-a petrecut în

225. Vezi: Platon, *Symposion* 220.

226. Vezi: Zeller, *op. cit.*, II, 2 Aufl., p. 54 și descrierile lui Xenofon și Platon mai ales în *Symposion*. De asemenea: Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, trad. de D. D. Roșca, București, 1963, p. 371—373.

227. Hegel, *ibidem*, p. 373.

228. M. Mendelsohn, *op. cit.*, și Gomperz, *op. cit.*, II, p. 38; Platon, *Banchetul*, p. 212, 1—6, 213.

229. Vezi: Platon, *Apol.* 23 B. 31 B.

raporturile cele mai strînse cu concetătenii săi. Cînd și datorită cui și-a descoperit el profesiunea sa de filozof nu știm nimic sigur²³⁰. Sigur este numai că activitatea sa începe în 424 î.Hr. cînd este cunoscut în întreaga Atenă, după cum ne relatează «Norii» lui Aristofan, în care Socrate este numit pe nedrept «metereolog», ceea ce înseamnă sofist și ateu. Piesa lui Aristofan — prezentată în a. 423 î.Hr. — dușmanul lui Socrate, a jucat un rol funest în procesul intentat filozofului de *Anytos*, *Meletos* și *Lycon*. Căci în această piesă Socrate este prezentat ca locuind o «casă a gîndirii» (*φροντιστήριον*). Un atenian cinstit vine la Socrate, pentru a învăța cum să facă dovada în fața judecătorilor că el nu este vinovat, deși este vinovat. Atenianul intrînd în locuința lui Socrate îl vede pe acesta agățat de tavan, într-un coș, privind la soare, ce nu mai este o ființă divină, ci numai un glob incandescent.

Socrate n-a scris nimic. El obișnuia, după cum am mai amintit, să înnoade convorbiri cu concetătenii săi prin piețele publice, prin palestre și mai ales cu tinerii prin gimnazii, cu scopul vădit de a le cerceta cunoștințele, a le dezvălui ignoranța lor și a-i deprinde la activitatea proprie și la o cultivare proprie. În felul acesta, fără să aibă raporturi de educator cu cineva și fără să pretindă de la cineva un onorar, așa cum făceau sofistii, Socrate devine totuși un conducător iubit al unui cerc de elevi, care aparțineau mai ales clasei avute din Atena.

Din acest motiv unii dintre cercetătorii vieții acestui filozof îl consideră a fi un fel de «profet» religios. Aceasta fiindcă Socrate căuta ca, în filozofia sa, să îmbine ideea cu viața și existența omului. Pentru Socrate rostul ultim al filosofiei era edificarea și zidirea întru adevăr a existenței omului. Din acest motiv, ceea ce mișcă gîndirea și dialectica lui Socrate nu este pasiunea pentru teorie și speculația abstractă, ci neliniștita năzuință de a sili pe om, ca acesta să-și transforme viața și existența într-o continuă mărturie a adevărului descoperit; de a sili, deci, pe om, ca acesta să-și transforme viața și existența prin îmbinarea ideii cu fapta sa. De aceea Socrate nu comunică niciodată interlocutorilor săi adevăruri de-a gata²³¹, ci, după cum am mai amintit, prin străzile și piețele Atenei, prin atelierile artiștilor, prin casele particulare, unde el era invitat, ori unde întâlnea oameni, Socrate îi oprea și-i provoca la discuții asupra problemelor: ceea ce este drept și nedrept, bine și rău, sfînt și nedemn; care este cea mai bună formă statală, ce este evlavie și virtutea? Și Socrate nu făcea acest lucru teoretizînd, așadar comunicînd interlocutorilor săi părerea lui, pe care aceștia s-o accepta, ci el pleca de la părerile curente ale acestora, ce nu erau pe nimic întemeiate, pentru ca, prin discuție, să le combată și să indice astfel dru-

230. Zeller, *op. cit.*, I, p. 53.

231. Hegel, *op. cit.*, p. 376.

mul spre adevăr ²³². Smerit asculta Socrate pe vestiții sofști, cum aceștia entuziasmau poporul cu elocvența lor orbitoare și cu frazeologia lor sforăitoare și eronată. La sfârșitul cuvântării sofistului, ascultătorii aplaudă. Unul singur nu aplaudă: Socrate. Se pare că acesta n-a înțeles ceea ce a spus maestrul sofist și de aceea îndrăznește să-i pună acestuia o întrebare. Sofistul îi răspunde prompt. Socrate pune însă o altă întrebare, care arată clar că răspunsul sofistului nu este predicatul corect al întrebării, care să completeze întrebarea pusă. Răspunsul sofistului este mai nesigur. Socrate întreabă mereu și mereu și răspunsurile sofistului sînt tot mai nesigure și mai ezitante, pînă cînd, zăpăcit de logica nemiloasă a lui Socrate, este silit să recunoască: «Sigur, Socrate, tu ai dreptate, așa nu poate fi». Dar atunci, insistă Socrate, cum este? «Atunci, răspunde sofistul, eu nu știu aceasta!» «Vezi, zice Socrate, și mie mi se pare că amîndoi nu știm care este adevărul» și pleca mai departe. Prin această metodă, asupra căreia vom mai reveni, Socrate combate cu succes deplin pe sofști și spoiala științifică a timpului său, pe care aceștia o favorizau și o cultivau ^{232a}.

Mărturisirea ironică pe care o făcea Socrate la sfârșitul discuției cu sofștii și anume: «eu știu că nu știu nimic», este de fapt o declarație de război împotriva luciferismului sofștilor și a spoiei de cultură a timpului său. Ea este o armă cu care înțeleptul a combătut frivolitatea sofștilor, care, după cum am amintit, nu erau entuziasmați de adevăr, ci numai de succesul lor practic și gloria pe care le-o aducea o pseudo-știință. Frivolitatea îi ducea pe sofști la o vanitate nemăsurată, care-i făcea să creadă că ei erau gata pentru orice întrebare cu un răspuns definitiv. Socrate opune acestei frivolități smerenia în fața adevărului. Despre lucrurile care depășeau orizontul științei sale el admitea că nu știe nimic, dar recunoștea că este chinuit de năzuința de a le cunoaște. Așa se face că oracolul de la Delfi îl numește «cel mai înțelept dintre muritori». «Înțelept este Sofocle, mai înțelept este Euripide, dar cel mai înțelept dintre oameni este Socrate» a spus Phytia. Deși prin această afirmație Phytia voia să-l lingusească pe Socrate, totuși ea cuprinde un mare adevăr. Auzind despre această Socrate a răspuns plin de smerenie: «Știți pentru ce Apollon m-a proclamat cel mai înțelept dintre oameni? Fiindcă ceilalți cred că știu ceva, ceea ce de fapt ei nu știu; eu însă văd și admit, că tot ceea ce știu se reduce la ceea ce eu nu știu» ²³³.

232. *Ibidem*, p. 377.

232 a. G. Martin, *Sokrates in Selbstzeugnisse und Bilddokumenten*, Hamburg, 1970 (cu bibliografie).

233. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 52. De aici, concluzia că Socrate era preocupat de problema științei, care este o eternă problemă. Căci, dacă Socrate știa că nu știe nimic, înseamnă că el știa totuși ceva: că nu știe decît infim de puțin din imensitatea adevărului. Este vorba aici de smerenie, ca o condiție a progresului în descoperirea adevărului.

Gloria lui Socrate s-a răspândit în întreaga Grecie. Se spune că cei mai învățați oameni ai vremii veneau la Atena, ca să-l asculte pe acest genial înțelept. Unii dintre ei și-au expus chiar viața numai să poată fi câteva clipe în apropierea lui Socrate. Atenienii au interzis cu pedeapsa capitală megarenilor de a călca pământul orașului lor. *Euclide din Megara*, un elev și prieten al lui Socrate, nu s-a lăsat impresionat de această pedeapsă, ci noaptea, travestit în femeie, parcurgea 20 de mii de pași din Megara la Atena, ca să-l asculte pe Socrate, iar la revărsatul zorilor se întorcea acasă.

Încă odată Socrate a fost nevoit să ia parte la o campanie împotriva Beoțienilor. Atenienii pierdută lupta la Delium și au trebuit să se retragă în grabă. Socrate s-a purtat și de data aceasta nespus de vitejește, ceea ce l-a făcut pe Laches să spună : «Dacă toți și-ar fi făcut datoria, așa cum și-a făcut-o Socrate, această zi n-ar fi fost atât de nefericită».

Preoții păgîni, oamenii politici și mai ales sofistii, în ochii cărora Socrate era asemenea unui spin, se folosiră de lipsa lui Socrate, pentru ca să ridice poporul împotriva acestuia. Așa se face că la întoarcerea sa în Atena, Socrate găsește un partid, care-i jurase moartea și care folosea orice mijloc ca să-l defăimeze. Aceia care formau acest partid l-au plătit pe Aristofan, poet și scriitor de comedii, ca acesta să scrie o comedie în care eroul principal să fie Socrate, un erou care să trezească disprețul și risul publicului. Aristofan a și scris această comedie, despre care am amintit mai sus, și care purta titlul «Norii»²³⁴. Socrate era așa de preocupat de lumea lui interioară și de problemele mari ale vieții morale, încît își neglija cu totul exteriorul său. El umbla desculț și îmbrăcat cu o manta uzată. Faptul acesta joacă un rol foarte important în comedia lui Aristofan, fiindcă prezentarea lui Socrate în această stare exterioară îl pune pe acesta în contrast cu năzuințele poporului atenian, care pune mare preț pe frumusețea și pompa exterioară. Dar nu numai atât, ci, după cum am mai amintit, Aristofan îl pune în gura lui Socrate și idei pe care acesta nu le-a afirmat niciodată, ci erau ale lui Diogene din Apollonia și ale lui Anaxagora — prezentîndu-l pe înțeleptul antic ca fiind un sofist. Piesa lui Aristofan tindea să-l facă pe Socrate de risul publicului, căci ea îl prezenta ca pe un filozof ridicul, care plutește cu gândurile lui în nori și nu pe pământ ; o idee ce-și are originea în credința, răspîdită de influența sofistilor, că un astfel de om, care să iubească adevărul, fără să se gîndească la foloasele personale, nu poate exista²³⁵.

234. Care a fost reprezentată în anul 423/22.

235. Vezi : Gomperz, *op. cit.*, II, p. 75.

Socrate nu frecventa teatrul decât atunci când se reprezentau piesele lui Euripide. Dar în ziua în care s-a reprezentat comedia «Norii», Socrate se găsea în teatru. El se așează ostentativ în mijlocul teatrului, ca să poată fi văzut de toată lumea și să fie comparat cu eroul din piesă. În acest loc el a rămas pînă la sfîrșitul piesei. Atitudinea lui Socrate a trezit admirație și respect și prin aceasta rezultatul scontat de dușmani a fost nul. Dar aceștia n-au dezarmat, ci au căutat să-l urmărească pe Socrate, pînă cînd au și reușit să-l răpună, fără să observe, cum așa de frumos se exprimă Kinkel, că, cu distrugerea lui Socrate, ei distrug totodată cea mai nobilă parte a existenței lor ²³⁶.

Ocazia aceasta s-a ivit în 399 î.Hr., cînd dramaturgul Meletos în unire cu politicianul Anytos și cu Lycon l-au acuzat pe Socrate că a introdus zei străini și că a sedus tineretul, îndemnîndu-l la rău ²³⁷. În actul de acuzare Socrate este învinuit — după relatările lui Platon — că el face, prin metoda lui, ca lucrul său să apară a fi bun, așadar că el este un sofist și că acționează împotriva legilor statului și că, după cum am amintit, învață tineretul să nu respecte zeli orașului, fiindcă el vorbește despre un zeu nou (ἐτερα δὲ δαιμόνια). Acuzația de «asebie» (περί ἀσεβείας) a fost cea mai gravă. Din această pricină aceștia cer ca Socrate să fie condamnat la moarte ²³⁸. Archonul Basileus, care reprezenta în toate chestiunile religioase statul, s-a sesizat de acuzația pe care cei trei o aduceau lui Socrate și-l chemă pe acesta în fața celor 500 de jurați, care formau tribunalul ce trebuia să-l judece pe filozof. Apărarea lui Socrate în fața acestui tribunal este cea mai măreață mărturie a unui spirit mare despre o putere, care dirijează lumea și destinul oamenilor: despre Logos.

Probabil că acuzatorii au crezut că, prin acuzația lor, ei își vor realiza scopul; probabil că le-a trecut prin gînd presupunerea că Socrate nici nu va apare în fața judecătorilor, ci că el va urma exemplul de altădată al lui Anaxagora și Protagoras și prin fugă se va sustrage judecății, căci, după legile ateniene, Socrate avea posibilitatea să facă acest lucru și printr-o exilare de bunăvoie să se sustragă condamnării.

Dar Socrate apare în fața juraților cu intenția să soluționeze acest conflict. Astăzi noi nu cunoaștem precis cum s-a desfășurat procesul și nici, cuvînt cu cuvînt, cum s-a apărut Socrate în fața judecătorilor săi. Ceea ce știm despre acest proces, cunoaștem din relatările lui Platon și Xenofon. Din aceste relatări știm că, chiar de la începutul procesului, Socrate a avut o atitudine dîră și demnă. Era obiceiul la grecii antici ca acuzații — mai ales aceia cărora li se aduceau acuzații grave —

236. Kinkel, *op. cit.*, p. 57.

237. Vezi: Diog. Laertius, I, II, 40 și Platon, *Symposion*, 19 Bd.

238. Platon, *Apologie*, cap. 11.

să caute ca, prin rugăminți și plinsete, să înmoaie inima judecătorilor. Unii mergeau chiar atât de departe, încât aduceau în fața judecătorilor și copiii și rudeniile lor, pentru ca tînguierile acestora să înduioșeze și să influențeze pe jurați. Socrate refuză să facă acest lucru, nu din pricină că el ar fi ignorat pe judecătorii săi, ci pentru că el socotea că o asemenea purtare ar fi nedemnă pentru el și orașul său. Întreaga sa viață Socrate a pus-o în slujba adevărului și a virtuții, fără să-i pese de urmări și acum, aproape de granița vieții — el împlinise 70 de ani — să-și părăsească postul său? Socrate nu pretinde de la judecătorii săi îndurare, ci dreptate!²³⁹ Prietenii și elevii lui i-au pregătit apărarea, pe care însă Socrate o refuză. La întrebarea dacă el și-a pregătit apărarea, Socrate a răspuns: Cea mai bună apărare a mea, pe care o pot face, este aceea că eu n-am făcut în viața mea nimănui *ceva nedrept*! Dar prin această atitudine demnă și dîră Socrate a infuriat pe judecătorii săi și astfel el și-a pecetluit soarta. El a fost condamnat la moarte, nu atât pentru că judecătorii l-ar fi găsit vinovat, cît mai ales pentru demnitatea și dîrzenia cu care și-a dovedit nevinovăția. Căci înțeleptul a avut convingerea nestrămutată că el și-ar distruge veșnica idee a existenței sale dacă s-ar coborî să facă fapte ce i-ar terfeli demnitatea.

La proces acela care a susținut mai întîi acuzarea a fost Meletos. În Apologia platonice Socrate îi răspunde acestuia așa de logic încît îl împinge pe Meletos într-o înfundătură fără nădejde de ieșire. Este posibil că, dacă ar fi vorbit împotriva lui Socrate numai Meletos acesta să fi fost declarat nevinovat. Dar după acesta s-a ridicat și a vorbit Anytos, un vorbitor de talent și un politician de mîna întîi. Acesta a vorbit scurt, dar foarte elocvent, cerînd ca procesul să se termine cu condamnarea lui Socrate.

Socrate — așa cum relatează Apologia platonice — a început să vorbească apărîndu-se, rar și sigur, senin și convingător, în tumultul și tulburarea juraților. El își începe apărarea citînd afirmația Pythiei care l-a declarat a fi cel mai înțelept bărbat. În ceea ce privește acuzația care i se aducea, că el strică tineretul, Socrate aduce argumentul că, dacă el ar fi făcut un asemenea lucru, și-ar fi făcut sieși rău, ceea ce este o contrazicere, fiindcă numai oamenii răi fac rău omului. În acest caz, ar fi contribuit la propagarea răului prin înmulțirea oamenilor răi. Socrate însă numește tinerii, care au stat în jurul său și dintre care nici unul nu s-a dovedit a fi rău. Pythia l-a numit cel mai înțelept dintre muritori și această înțelepciune constă, zice Socrate, în examinarea sa pro-

239. Vezi: Platon, *Apologia* 34 B și Kinkel, *op. cit.*, p. 59. Vezi: H. M. Frenkian, *De ce a fost condamnat Socrate*, în «Revista de filozofie», vol. XXI, nr. 3—4, iulie-decembrie, 1942.

prie și a altora ; în lămurirea problemelor adevăratei existenței în comunitatea istorică a statului. Mereu și mereu accentuează Socrate că aceasta este menirea sa divină. Socrate îi lămurește pe atenieni adresându-se acestora : «Eu v-am ascultat, atenieni, în război pînă la moarte — așa că ar fi o trădare dacă eu aș părăsi — de frică — postul la care m-a așezat Zeul. Căci aceasta este menirea vieții mele, ca să-mi trăiesc viața în căutarea înțelepciunii și în autoexaminarea mea și a altora... Așa am procedat cu tineri și bătrîni, cu prieteni și cetățeni, cu străini și mai ales cu voi cetățeni, care-mi sînteți mai apropiați. Căci, să știți, că așa mi-a poruncit Divinitatea. Și eu cred că niciodată statului nu i s-a făcut un mai mare bine, ca acest serviciu, pe care eu îl fac Divinității» ²⁴⁰.

Iar cu privire la acuzația că el vrea să introducă un nou zeu, Socrate o combate prin aceea că el este departe de a nega glasul celui «Daimonion» și că cine crede în demoni, trebuie să creadă și în zei, căci și acuzatorii săi recunosc că demonii sînt fiii zeilor. Sensul adînc al acestei afirmații este următorul : îndată ce eu sînt pe cale să fac ceva rău, mă avizează o voce divină ; acela pe care-l conduce prin viață glasul Divinității, cum ar putea să se îndoiască de existența acesteia ? ²⁴¹

În urma apărării sale se crede că Socrate a fost totuși declarat vinovat cu o majoritate de 60 de voturi. Acum urma, potrivit obiceiului la Atenieni, ca Socrate să-și aleagă pedeapsa, pe care o merită. Socrate s-a declarat gata să plătească o sumă de bani, deși el nu este vinovat, fiindcă el n-a făcut decît bine concetățenilor săi. La această propunere a lui Socrate judecătorii săi s-au infuriat și l-au judecat din nou și l-au condamnat — învinuindu-l mai ales de asebie — cu o majoritate și mai mare de voturi (360) la moarte.

Acuzația de asebie era foarte frecventă în Grecia antică ²⁴². Ea era întrebuintată ca un mijloc prin care erau înlăturați potrivnicii politici. După cum am mai amintit, sofistul Protagoras, Anaxagora și alți filozofi antici au fost alungați din Atena fiind urmăriți pentru vina de asebie. Această armă a fost întrebuintată și împotriva lui Socrate. Acuzația a fost foarte iscusit formulată și Socrate a fost condamnat la moarte. În «Apologia» sa Platon ne istorisește că, la auzul sentinței, Socrate n-a fost deloc impresionat, ci a ținut să vorbească atît acelor care au votat împotriva lui, pentru condamnare, cît și acelor care au votat pentru achitarea lui. Judecătorilor săi Socrate le-a spus cu hotărîre că ei nu-și

240. Platon, *Apologia*, cap. 17, 30 A.

241. Zeller, *op. cit.*, 197 și p. 200—282.

242. Vezi : Platon, *Criton*. Deși ne surprinde aceasta la un popor care era așa de democrat și care permitea poezilor, mai ales comicilor, să ironizeze pe zei. Totuși trebuie să avem în vedere faptul că toate acțiunile oficiale ale statului, cît și cele mai importante din viața privată, se începeau cu rugăciuni și jertfe. Socrate era învinuit că a fost împotriva acestor forme externe ale cultului.

vor atinge scopul, condamându-l nevinovat la moarte, fiindcă el nu se teme de aceasta, ci o consideră a fi un bine ²⁴³.

După condamnare, Socrate este dus în închisoare. În drum spre aceasta, el întâlnește câțiva dintre elevii săi, care erau deznădăjduiți de faptul că Socrate, maestrul lor iubit, a fost condamnat la moarte. «De ce plîngeți?» — îi întrebă Socrate — «oare nu m-a condamnat la moarte natura în clipa în care m-am născut?» Iar lui Apollodor, care nu putea înțelege ca Socrate să moară fiind complet nevinovat, Socrate i-a răspuns zîmbind: «Ai vrea să mor mai bine vinovat?»

Platon, genialul elev al lui Socrate, nu ne-a transmis numai modul în care s-a desfășurat procesul acestuia, ci el ne mai relatează și felul în care și-a petrecut maestrul său iubit ultimele zile pînă în ceasul morții. Socrate a mai trăit în închisoare o lună. Aceasta din pricină că condamnarea lui Socrate a căzut tocmai în timpul sărbătoririi «Deliilor» și o lege interzicea ca în acest timp să fie executat vreun cetățean ²⁴⁴. În timpul acesta Socrate a fost cercetat în închisoare de elevii și prietenii săi, care n-au lăsat nimic neîncercat, ca să-l salveze de la moarte. Criton a mers atît de departe, că a mituit pe păzitorii închisorii, așa că Socrate ar fi putut fugi. Un singur lucru n-a putut Criton să înduplece la acesta: caracterul moral și convingerea neștrămutată că, dacă el ar fugi din închisoare, ar da dreptate judecătorilor săi. Aici se vede nespus de clar, ceea ce am amintit și mai sus, că la Socrate viața și filozofia erau una, că, așadar, el filozofa trăind și trăia filozofînd. Căci deși Criton încearcă în toate chipurile să-l determine pe Socrate să fugă, acesta rămîne neînduplecat în convingerea sa, că *trebuie să respecte legile statului*. Ba ceva și mai mult. După relatările lui Platon, Socrate îl face atent pe Criton asupra faptului că, dacă el ar da urmare șoaptelor prietenilor și ar fugi, nu și-ar distruge el într-o clipă toată opera vieții sale? Acuzatorii săi l-au învinuit că el strică tineretul și s-au gîndit, desigur, cînd i-au aruncat învinuirea aceasta, că a îndemnat tineretul la nesupunere față de legile statului. Dar el, Socrate, a preamărit mereu dreptatea și cunoașterea de sine ca fiind cele mai înalte virtuți și cum să nege aceste virtuți prin mituirea paznicilor și prin fugă? Nu ar deveni el necredincios față de cel dintîi principiu al filozofiei sale, după care viața bună și dreaptă este mai valoroasă decît toate bunurile vieții? Ca un ultim argument, pe care îl aduce Criton, este acela, că ce va crede posteritatea despre prietenii și elevii săi, care l-au lăsat să moară nevinovat. Răspunsul pe care-l dă Socrate la acest argument al lui Cri-

243. *Apologia*, 396 D.

244. Este vorba despre sărbătoarea în amintirea lui Teseu, care a mîntuit pe atenienii de tributul pe care trebuiau să-l plătească Minotaurului. Vezi: Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Hamburg, 1964; A. M. Frenkian, *op. cit.*

ton este de o măreție fără seamăn. El îi amintește lui Criton că și aici de mare importanță nu este părerea, ci știința, ceea ce înseamnă cunoașterea proprie de sine. Mulțimea se înșală și merge pe căi greșite și de aceea părerea acestora n-are nici o valoare. El, Socrate, a spus multe lucruri despre bine și despre dreptate și de aceea, prin faptul că rămâne credincios celor spuse, nu se teme de judecata celor neștiutori. Ceea ce îl interesează pe Socrate este grija de sufletul său, de nemurirea acestuia, pe care el nu vrea s-o piardă printr-o faptă nedreaptă, pe care ar săvârși-o. Acesta este răspunsul pe care Socrate îl dă lui Criton. La temelie a acestei concepții se găsește principiul înalt socratic după care *a suferi pe nedrept este mai bine decât a făptui răul*.

Ultimele zile pe care Socrate le-a petrecut în închisoare au fost închinare filozofiei. Problema în jurul căreia s-au învîrtit toate discuțiile filozofice în aceste zile a fost aceea a nemuririi sufletului. *Faidon*, genialul dialog platonice, ni-l prezintă pe Socrate în mijlocul elevilor săi, filozofind pe această temă importantă. Concepția lui Socrate despre moarte urmează din convingerea că numai binele și dreptatea au valoare veșnică, că pentru om este greu, dacă nu chiar imposibil, să ajungă la un concept ultim despre un lucru. Dar pentru Socrate este sigură convingerea că dreptul nu poate să sufere o pagubă a sufletului ²⁴⁵.

Pentru Socrate moartea își pierde grozăvia, fiindcă, după afirmația lui ²⁴⁶, moartea este ori un somn fără vise, ori o nemurire individuală a sufletului. În oricare dintre aceste cazuri dreptului nu i se poate întâmpla nici «dincolo» nici un rău. Socrate vorbește, zice Apelt, «despre nemurirea sufletului într-o clipă, în care el se află în pragul veșniciei... vorbeii trebuia să-i urmeze în curînd justificarea prin faptă»... Pentru Socrate suprema fericire se afla în cunoașterea de sine și, dacă el acceptă ideea nemuririi individuale, înseamnă că el va continua să caute adevărul și în viața de dincolo. Acolo, zice el, se va întîlni cu înțelepții tuturor veacurilor ²⁴⁷.

Rezistînd, prin mărimea sa morală, tuturor ispitelor vieții, Socrate rămîne credincios convingerii sale, că numai înțelepciunea este un bun, iar neștiința un rău ²⁴⁸. De aceea numai concepțiile raționale sînt bune, cele rele sînt toate neraționale ²⁴⁹. Socrate nu ascultă, din acest motiv, decît de porunca rațiunii, al cărui apologet a fost toată viața și primește

245. Platon, *Apologia*, 30 D și *Gorgias* 470 E. Este interesantă concepția pe care o reprezintă Hegel cu privire la procesul lui Socrate. Vezi Hegel, *op. cit.*, p. 419—422. Vezi: Joh. Gefeken, *Sokrate und das Christentum*, 1965.

246. Platon, *Apologia*, 40—41 D, 29 A.

247. Vezi splendida povestire «Umbrele» a lui Korolenko, în care scriitorul îl prezintă pe Socrate apărînd dreptul rațiunii în fața zeilor.

248. *Euthydemos* 281 E.

249. *Kriton* 47.

moartea senin și conștient, că prin aceasta împlinește fără nici un rest, destinul de a fi un înțelept. Dacă rațiunea formează caracterul omului, atunci el nu trebuie să se teamă nici de zei ²⁵⁰. Tragica lui moarte este piatra de temelie a concepției sale, ce trebuie înțeleasă ca fiind așezată pe două idei mari: întâi că năzuința după lumina adevărului constituie partea nobilă și eternă a sufletului nostru și că nu există un *alt mod de a mărturisi adevărul, decît de a fi martor al adevărului*. Prin viața și existența proprie, el, care i-a învățat pe oameni cum să trăiască, pentru a merita numele de oameni, a știut să-i învețe și cum trebuie să moară, pentru a se împărtăși cu nardul veșniciei ²⁵¹. Felul în care a murit Socrate înseamnă sfîrșitul unui înțelept, care a avut presimțirea unui adevăr etern și anume că nu moartea este ceva rău, ci viața lipsită de o semnificație superioară și că această semnificație n-o poate înjosi nici o nedreptate, iar moartea pentru ea n-o poate decît înnobilă.

b. Socrate întemeietorul dialecticii. Ca și sofistii, Socrate se afla, ca să ne exprimăm așa, cu amîndouă picioarele pe temelia *luminismului*, căci nici el nu mai acceptă părerile tradiționale ale poporului, ci le supune mai întâi unei judecăți critice, fiindcă numai cunoașterea trebuie să devină principiul suprem al sufletului ²⁵². Socrate credea în rostul înalt al rațiunii umane, care, dacă formează destinul omului, atunci acesta își realizează înțelesul adînc al vieții. Desigur că aici nu este vorba despre o rațiune ce se pierde în reflexiuni teoretice, ci despre o rațiune practică, care se afirmă față de problematicul vieții, soluționîndu-l.

Din cele de mai sus se poate însă vedea, cu prisosință, că între filozofia lui Socrate și fanfaronadele sofistilor exista totuși o deosebire fundamentală. Căci în timp ce sofistii, pătrunși de un scepticism ucigător, relativizau și problematizau orice cunoaștere și orice moralitate, Socrate trăiește din convingerea neștrămutată că trebuie să existe un *adevăr absolut*, ce este independent atît de părerile inșilor cît și de părerile maselor de oameni. Față de relativismul sofistilor, după care fiecăruia în fiecare moment îi este adevărat ceea ce i se pare, față de lipsa de convingere, ce nu se fundamentează pe argumente, ci caută să determine numai prin vorbe, Socrate este pătruns în întreaga lui ființă de adevărul că există un adevăr, care are valabilitate peste toate părerile, așadar o măsură după care trebuie judecată și examinată orice afirmație. Socrate crede în *valabilitatea adevărului* (*ἀλήθεια*) și *dreptul critic al acestuia*. Această convingere nu poate fi dovedită, din pricină că ea este condiția oricărei argumentări. Cel care nu o are, în acesta poate fi nu-

250. Korolenko, *op. cit.*

251. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 39.

252. Protagoras 352 B.

mai trezită, întrucît acesta învață să reflecteze asupra sa însuși. Socrate nu vrea să-i deprindă, pe aceia cu care discută, decît la această auto-cunoaștere. Luminismul i-a dus pe greci la lipsa de măsură; ceea ce căuta Socrate era adevărul ca o măsură, căreia trebuie să i se supună toți indivizii ²⁵³. Acest adevăr era «Logosul», care se află în adîncurile rațiunii umane, în om și de aceea el nu poate fi descoperit decît prin reflexiunea proprie a gîndirii, așadar prin cunoașterea rațională. Legile gîndirii și cu acestea condițiile oricărei cunoașteri raționale se află în rațiune. Socrate descoperă astfel în legile rațiunii umane o lume nouă, ce se află în afara percepției senzoriale și a părerilor individuale. Cu această descoperire Socrate depășește senzualismul și relativismul sofistilor și fundamentează, pentru prima oară în istoria gîndirii omenеști, «știința», ceea ce înseamnă cunoașterea fundamentată pe legile rațiunii. Istoricii filozofiei antice grecești sînt de acord, cînd susțin că Socrate este cel dintîi filozof, care face conștient deosebirea clară între «știință» (ἐπιστήμη) — cunoaștere fundamentată — și «păreră» (δόξα). Știința adevărată este numai știința noțională, noțiunea fiind fundamentul științei sau, cu alte cuvinte, norma ce împrumută cunoașterii general-valabilitate, ce deși se află în fiecare individ este totuși independentă față de acesta.

Dar noțiunile științifice trebuiau să fie descoperite, fiindcă Socrate nu pretinde — cum făceau sofistii — că el ar fi în posesia adevărului ultim, ci el este în continua căutare a acestuia. În clipa în care el descoperă o noțiune, aceasta îi pune îndată alte probleme, descoperirea altor noțiuni, așa că el trebuie să fie mereu în căutarea adevărului. Socrate a presimțit, ceea ce va exprima clar, două milenii mai tîrziu, Kant și anume că știința este «o eternă problemă» (eine ewige Aufgabe), ca și viața, dealtfel. De aceea socotim că Schleiermacher are perfectă dreptate, cînd afirmă că meritul lui Socrate este că el a descoperit conceptul «științei», al unei științe ce este departe de a fi savantlic, ci se găsește în cea mai strînsă legătură cu viața și realitatea omului ²⁵⁴. Același lucru îl afirmă și Aristotel, cînd vorbește despre Socrate. Căci, dacă înțelegem sensul adevărat al conceptului «filozof», atunci acesta este un om care caută să se lămurească pe sine și pe semenii săi cu privire la relația dintre gîndire și activitate și, din acest punct de vedere, nu este deloc îndrăzneț a afirma că Socrate este cel dintîi care merită numele de filozof. De aceea și metoda și forma în care filozofează Socrate este

253. Vezi: W. Windelband, *Präludien*. Tübingen, 1915, p. 66. Credința în puterea măsurii este caracteristică spiritului antic grecesc. La Socrate se pot descoperi și trăsături ce nu cadrau cu acest spirit. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 70—73. De ex.: felul în care se îmbrăca Socrate.

254. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, 1814.

cu totul alta decât a sofistilor. Aceștia din urmă impuneau ideile lor cu o siguranță apodictică, fiindcă acestora le lipsea smerenia și «seriozitatea erosului filozofic», în timp ce Socrate nu voia decât să fie un căutător al adevărului și un trezitor al omului din somnolența neștiinței, pentru ca acesta să descopere adevărul în adâncurile ființei sale proprii. Destinul filozofului veritabil acesta este : de a fi trezitorul sufletului uman din somnolența în care l-a scufundat viața cotidiană și haosul părerilor și a-l face astfel să ajungă la adevărul, ce este immanent rațiunii umane. Salvarea sufletului din *neadevăr, în adevăr, din haos în cosmos*, este marea chemare a filozofului. Din acest motiv Platon îl consideră pe Socrate a fi cel mai genial deșteptător al omenirii la lumina adevărului și aceasta pe bună dreptate, căci lui Socrate i-a fost hărăzit darul de a deveni imaginea eternă a filozofului, ca deșteptător al altora la conștiința înțelepciunii.

Dintr-o falsă interpretare a spusei lui Aristotel că Socrate a descoperit două lucruri : metoda inductivă și determinarea noțională a generalului (τοὺς ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὁρίεσθαι καθόλου), Nietzsche îl acuză pe Socrate că ar fi devalorizat instinctul dintr-o tendință bolnăvicioasă a acestuia de a evidenția importanța logicului și a puterii raționale a omului. Aceasta este presupusa mare meteahnă pe care Nietzsche o descoperă la Socrate ²⁵⁵.

Aceasta este însă o învinuire gratuită, fiindcă Socrate nu neagă importanța instinctului și nici nu face distincția între instinct și gândirea logică, cum crede Nietzsche, ci el face distincția între știință și neștiință, între nebunie și înțelepciune. El combate pe oamenii politici, fiindcă ei nu sînt înțelepți și deci nu au instinctul corect al politicii. Socrate acceptă arta și literatura timpului său, dar el combate pe poeții care se cred atotștiutori. El discuta cu meseriașii care erau calificați în meseria lor, dar combătea credința acestora, după care ei credeau că ar fi înțelepți și în celelalte lucruri importante, cum ar fi guvernarea, facearea legilor, educația etc. Socrate nu condamnă instinctul, ci spoiala culturală a timpului său.

Pătruns de chemarea înaltă a filozofului, Socrate se adresează tuturor : atît profanilor cît și sofistilor, oamenilor politici și artiștilor, pantofarilor și altor meseriași, dar mai ales tineretului. Mereu prin piețele publice, pe străzi, prin gimnazii și ateliere, el ținea calea oamenilor și-i provoca la discuție. Discuția lua forma dialogului (διαλεγόμενος), prin care Socrate căuta să trezească pe oameni la conștiința adevărului ²⁵⁶. Ge-

255. Kurt Hildebrandt, *Nietzsche Wetkämpf mit Sokrate und Plato*, 1922. Nietzsche este reprezentantul așa-zisei filozofii a vieții, care absolutizează instinctul vieții.

256. De aceea Socrate a numit metoda sa «maeutică», căci, zicea, zîmbind, că a învățat de la mama sa arta obstetricală, pentru a ajuta la nașterea adevărului.

niala artă a lui Platon ne-a redat această metodă socratică — pe care Platon o numește «dialectică» — într-un chip neasemuit de intuitiv. După acesta, metoda lui Socrate avea două părți: una negativă și alta pozitivă²⁵⁷. Mai întâi Socrate se ținea cu părerea lui pe lângă părerea interlocutorului său și se prefăcea că este neștiutor, lăsându-se să fie învățat. Apoi el începe să pună acestuia întrebări și, prin concluziile pe care le trage din răspunsurile primite, îl silește să recunoască că, în problema respectivă, el știe «că nu știe nimic». Socrate nu voia să înduplece prin vorbe, ci să convingă prin argumente și de aceea el trebuia să conducă pe cei care erau așa de convinși într-un chip fals despre știința lor, prin drumul neștiinței. Socrate era convins că condiția esențială a progresului în știință este *smerenia*. De aceea partea aceasta a metodei socratice se numea destructivă, iar mijlocul prin care el căuta s-o realizeze «ironia». Apoi Socrate silea, prin întrebări măiestrite, pe interlocutorul său să găsească singur ceea ce era căutat, fiindcă doi găsesc mai mult și mai sigur decât unul singur. În felul acesta Socrate trezește activitatea proprie a interlocutorului său și-l conduce, prin inducție, la cunoașterea întemeiată pe noțiuni²⁵⁸. Pe drumul inducției Socrate ajunge la definiție ce reprezintă adevărul.

Cine studiază și adâncește metoda socratică ajunge la concluzia că Socrate progresează mai întotdeauna numai pînă la definiție noțională, ce este de fapt o indicație spre alte definiții și de aceea aproape toate dialogurile platonice în care Socrate este vorbitorul principal, se termină printr-o întrebare. În decursul discuției Socrate ajunge să formuleze definiții reale și dacă el pune în discuție iarăși aceste definiții, o face numai pentru a-i dovedi interlocutorului său că toată știința umană este numai o frîntură. Și apoi prin aceasta Socrate — ca și Kant mai târziu — caută să învețe pe oameni să filozofeze și nu filozofie, ceea ce înseamnă să le indice drumul corect pe care se ajunge la adevăr.

Prin această metodă Socrate voia să împinteneze spiritul la activitate proprie, la o cunoaștere veritabilă și la autocunoaștere. Pentru el știința nu era ceva dat, ci ceva veșnic problematic, ceva «Aufgegebenes», cum se va exprima Kant. Numai prin autocunoaștere omul poate — după Socrate — face dovada că are spirit. Căci spiritul înseamnă reflexiune asupra sa însuși sau autocunoaștere. De aceea autocunoașterea și cu a fi persoană spirituală este unul și același lucru. Iar dacă urmărim ideile socratice, expuse în dialogurile platonice, ajungem la concluzia că această «autocunoaștere» este «autodeterminare». În fiecare om — crede Socrate — se află determinarea sa originală și dacă viața acestuia

257. Socrate întrebuințează și argumentul «ad absurdum». Vezi Platon, *Statul*, *Fedru*, *Protagoras* și *Gorgias*.

258. Socrate e descoperitorul noțiunii.

se desfășoară într-un mod corect, dacă omul este conștient de această determinare originară, atunci el ajunge la maturitate sau la o formă. Desăvârșirea nu vine însă de la sine, ea nu cade din cer, ci ea pretinde încordarea tuturor puterilor, a tuturor năzuințelor și dăruirea întregii ființe în slujba realizării ideii sale, ceea ce înseamnă o neostenită cunoaștere de sine, ce trebuie să ducă la autoeducație. Drumul ce duce la aceasta înseamnă muncă, suferință și o continuă autodepășire. El duce uneori prin înfringeri la victorie. Pentru Socrate scopul cel mai înalt al omului este : a rămânea cu ființa sa originară și prieten cu destinul său, ceea ce înseamnă că omul trebuie să se cunoască pe sine însuși, pentru a deveni *ceea ce trebuie să fie*.

c. **Socrate întemeietorul eticii.** Artă dialecticii socratice nu era un joc cu cuvintele și cu întrebările pe care el le pune a celor cu care discuta. Dialectica socratică urmărea un scop, către care duceau toate cărările : soluționarea unor probleme fundamentale ale moralității. Dialectica socratică este numai o pregătire înspre etica sa. Năzuința care-l mișcă pe Socrate este ca să salveze comunitatea morală a poporului său, așa de greu amenințată de subiectivismul și relativismul etic al sofistilor. De aceea el credea că nu poate face acest lucru mai bine, decât încercând să fundamenteze etica pe temeiuri științifice, așadar să întemeieze o etică independentă de tradiția mitică și de religia antropomorfică a poporului grec ²⁵⁹. Căci și în această privință Socrate era încălzit de credința mare că există o etică absolută, sau, cu alte cuvinte, că există un Bine absolut și un rău și că de aceea existența omenească se află aruncată între aceste două posibilități : de a dura în adevăr, ori de a dispărea în haosul răului. Dacă omul ascultă de glasul rațiunii (λόγος) el își fundamentează existența pe temeiurile binelui, iar dacă ignoră acest glas, el se năruiește sub puterile haosului. În felul acesta Socrate devine întemeietorul unei etici autonome, care este fundamentată pe rațiune. Idei sofiste, exprimată de un poet tragic, «că ce este răul dacă cel care l-a făcut nu i se pare că a făcut rău», Socrate îi opune credința că natura morală a omului este ceva ce are în toți oamenii un temei și că, de aceea, conceptele morale, singurele care pot forma temelia unei vieți morale, se află în toți oamenii în același fel ascunse, ceea ce înseamnă că există un criteriu general-valabil sau un principiu obiectiv, a ceea ce este bine și ceea ce este rău. Afirmăției sofiste, după care omul ar fi «măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt, să fie și a celor ce nu sînt, să nu fie», Socrate îi opune convingerea nestră-

259. Gîndul cel mare al lui Socrate era transformarea vieții morale prin știință. Vezi : Zeller, *op. cit.*, p. 112. De aceea pentru Socrate știința era o necesitate morală și o putere etică : ea era o virtute. Zeller, *op. cit.*, 185—186.

mutată că există în *genul uman* — și numai de aceea și în fiecare om — aceeași lege morală absolută, care, dacă omul a descoperit-o, îi spune acestuia cu certitudine ce este bine și ce este rău. Socrate face distincția între două feluri de «științe», un fel cuprinde principiile rațiunii practice, iar alta principiile rațiunii teoretice. Cea dintâi conține convingerile morale fundamentale și apriorice — că există un bine și un rău obiectiv, că omul trebuie să facă binele și să nu facă răul în nici o împrejurare ²⁶⁰. Conținutul unor asemenea principii apriorice fundamentale Socrate îl cunoaște cu o certitudine absolută și aceasta pe temeiul conștiinței sale morale nemijlocite ²⁶¹. Pentru el este aprioric absolut sigur că făptuitorul răului trebuie să fie pedepsit ²⁶². Este aceasta o concepție care demonstrează faptul că, pentru Socrate, nu există nici o îndoială cu privire la existența unui bine și rău absolut, un drept și o nedreptate absolută. Ba ceva și mai mult, această concepție cuprinde totodată și recunoașterea necondiționată a legii morale, ce se află independentă și deasupra indivizilor, cât și convingerea sa apropiată absolută că omul trebuie să se supună acestei legi. Dimpotrivă celălalt fel de știință — așadar în ce constă binele într-un anumit caz particular — poate fi cîștigat numai pe un drum dialectic și aceasta numai de către acela care posedă înțelepciunea rațiunii practice. Socrate este conștient de eterna problematică a științei noastre. De aceea el recunoaște că nu se află în posesia acestei științe (teoretice), dar aceasta sigur nu fiindcă el ar pune la îndoială de a o cîștiga, ci fiindcă el se află încă pe drumul ce duce la o asemenea știință. Socrate o caută cu asiduitate, pentru că el are certitudinea că o va și găsi. O parte din aceasta a și găsit-o.

Din această conștiință morală nemijlocită a lui Socrate, acesta deduce și conceptul *datoriei morale*. Acest concept se găsește lămurit în relatările lui Platon din «Apologie», în legătură cu exemplul tînărului Achile, care se află pus în alternativa de a trăi o viață lungă, dar lipsită de orice glorie, sau de a accepta o moarte timpurie, pentru apărarea onoarei și a datoriei. Socrate este cel dintâi filozof care are conștiința unui «imperativ categoric», conceptul datoriei morale în înțelesul cel mai înalt al acestuia. De aceea putem spune că, așa cum marii ionieni, Anaximandru și Heraclit, au descoperit legile naturii — ce stăpînesc macrocosmosul — tot asemenea și atenianul Socrate a descoperit legea morală în propriul său suflet, ca o putere de care omul trebuie să asculte, fără să privească la stînga și la dreapta și fără să se sinchisească de urmări, chiar dacă ar fi și moartea, dacă el nu vrea să devină

260. Vezi: Platon, *Kriton* 48 E; *Apologia* 29 B; *Euthyphron* 8 B.

261. Socrate este descoperitorul conștiinței morale.

262. *Euthyphron* 8 B.

un mizerabil. Această lege morală pretinde ca în toate situațiile vieții omul să asculte de glasul rațiunii, de glasul Logosului²⁶³. Sau, în altă parte și în legătură cu aceeași idee, Socrate numește această lege morală a rațiunii — după cum am amintit — și (δαίμωνιον) — «Daimonion»²⁶⁴. Prin reflexiunea gândirii omul descoperă în sine ceva care se află deasupra sa. În clipa în care noi ne adâncim în străfundurile ființei noastre descoperim «ceva» — conștiința morală — de care trebuie să ne simțim dependenți. De acea Socrate numește acest ceva «Daimonion». Este pentru el ceva de natură divină, așa că maxima «cunoaște-te pe tine însuși» are la Socrate înțelesul de «cunoaște divinul, Logosul din tine!»

Cine urmează vocea acestui Logos, acela trăiește virtuos. Căci virtutea (ἀρετή) se fundamentează pe o știință, ceea ce înseamnă pe o concepție corectă, iar originea răutății se află în „ἀμαθία“, în lipsa unei concepții corecte, din care cauză omul valorifică lucrurile fals. Căci, zice Socrate, nimeni nu alege răul știind; nimeni nu alege știind ceea ce-i face rău²⁶⁵. Căci cine are o înțelegere corectă, acesta și acționează corect. Și dacă binele (ἀγαθόν) este folositor omului, atunci omul va alege singur binele, ceea ce are ca urmare că viața morală duce la fericire (εὐδαιμονία); omul bun cu adevărat este cu adevărat fericit.

Socrate este convins că virtutea este cunoaștere. El apără această concepție față de sofisti²⁶⁶. Dar el știe tot așa de sigur că virtutea nu este ceva ceea ce poate fi învățat, așa cum se învață de ex. cunoștințele de matematică sau fizică²⁶⁷. La prima vedere s-ar părea că aici Socrate se contrazice, fiindcă el pretinde că virtutea este știință și totuși aceasta nu poate fi învățată. Dar contrazicerea se lămurește în clipa în care înțelegem că Socrate neagă că omul poate să ajungă la adevărul absolut. Ceea ce omul poate să ajungă este numai ca el să năzuiască mereu la cunoașterea virtuții și după aceea să urmeze înțelegerea cea mai bună. Căci sfârșitul tuturor acțiunilor trebuie să fie binele²⁶⁸. Problema se clarifică și mai mult dacă ne gândim că Socrate identifică virtutea cu binele și frumosul (καλόν) și că el reprezintă ideea unității tuturor virtuților. Întregul dialog platonice «Protagora»

263. Platon, *Criton*, p. 46 B.

264. La grecii antici, «demon»-ul semnifica divinitatea în influența acesteia asupra omului. Vezi lămuriri nespus de interesante cu privire la «Daimonion» la Zeller, *op. cit.*, p. 74—91.

265. Vezi: *Protagoras*, 345 E.; 452 B-C; *Gorgias*, 509 E, 488 A. Vezi: W. Sauer, *Das Daimonion des Sokrates und seine Deutungen*, 1883.

266. Vezi: *Protagoras*, 361.

267. *Protagoras*, 319 A—320 B.

268. Față de etica timpului său, ce-și avea originea în obișnuință, Socrate caută să deprindă pe om ca, printr-o știință clară, să descopere normele acțiunilor sale. De aceea, acolo unde lipsește știința, lipsește și virtutea. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 142.

era închinat problemei învățaturii și a unității virtuții. Protagora pretinde că virtutea este ceva ce poate fi învățat și că ar exista mai multe virtuți. Socrate reprezintă tocmai punctul de vedere contrar și combate teza lui Protagora: există numai o singură virtute și aceasta nu poate fi învățată. Platon a exprimat mai târziu mai clar și mai corect această teză zicînd: nu există decît un Bine și acest Bine este o Idee eternă, o temă nemărginită, despre care în lume nu pot apărea decît numai copii nedesăvîrșite, așadar sub forma idealurilor.

Este adevărat că despre concepția lui Socrate cu privire la virtute Xenofon și Platon nu sînt de acord. Xenofon reprezintă ideea că pentru Socrate virtutea era identică cu utilul (ὠφέλιμον, χρήσιμον), Platon dimpotrivă, afirmă că numai Binele are ca urmare utilul²⁶⁹. Și aceasta pe bună dreptate, căci în clipa în care Socrate dezvoltă ideea unității virtuților, el reduce aceste virtuți la virtutea chibzuinței și a stăpînirii de sine. În dialogul platonice «Charmides» discuția se învîrte în jurul conceptului «σωφροσύνη» (stăpînirea de sine), iar în alte dialoguri se face vădită tendința ca virtutea să fie redusă la chibzuință și înțelegere (φρόνησις). Chibzuința și stăpînirea de sine sînt considerate de Socrate ca fiind identice cu dreptatea. În «Protagora» Socrate este de părere că înțelepciunea și cunoașterea sînt cele mai puternice dintre lucrurile omenești. Iar dacă virtutea constă în cunoaștere, este sigur că ea nu poate fi identică cu ceea ce este folositor, cu plăcerea senzorială sau cu ceea ce este plăcut, ci ea se vedește tocmai în stăpînirea instinctelor animalice, pentru ca omul să devină o ființă armonică.

Deci atitudinea lui Socrate față de această problemă are o însemnătate epocală în istoria gîndirii antice grecești, căci tocmai în aceasta Socrate apare ca revalorizator al tuturor valorilor tradiționale: frumusețea, bogăția, puterea și gloria, forța fizică și plăcerile senzoriale — lucruri ce erau cele mai de rîvnit pentru grecul antic — nu mai au nici o valoare față de valoarea sufletului omenesc. Socrate a recunoscut cel dintîi valoarea de neegalat a sufletului față de bunurile acestei lumi. De aceea grija pentru salvarea sufletului omului este problema centrală a eticii socratice. Acesta este și motivul pentru care Socrate acordă o importanță capitală educației, fiindcă educația nu este altceva decît un «tratament conștient» în vederea unui scop al sufletului (θεραπεία τῆς ψυχῆς). Pentru Socrate întreaga viață a omului devine o temă mare morală, omul trebuind să-și dăltuiască sufletul în fiecare clipă, pentru a putea ca să realizeze numai binele. Bunuri reale și răuri reale sînt numai cele sufletești; moartea, exilul, boala și altele nu sînt un rău real, fiindcă ele nu pot atinge sufletul; o mare pagubă este numai pier-

269. *Gorgias*, 478 B.

derea sau lipsa științei, din pricină că numai aceasta este temelul virtuții ²⁷⁰.

* d. **Concepția socratică despre stat.** În legătură cu concepția socratică despre adevărata valoare a existenței umane, ce face dependentă adevărata fericire a individului numai de formarea conștiinței a vieții interioare personale, se pune o problemă importantă : care este raportul individului cu comunitatea în care el trăiește ? Cum concepe Socrate raportul dintre individ și comunitate, individ și stat ? Răspunsul pe care Socrate îl dă acestei întrebări se dovedește a fi — spre deosebire de acela al sofistilor, care trăiau ca străini în Atena — răspunsul unui cetățean, care era adînc înrădăcinat în ființa și viața poporului său. Pentru Socrate atenianul, statul, comunitatea poporului, patria nu erau numai mărimi date, ci unitatea bunurilor și a valorilor celor mai înalte, cu care Socrate se simțea legat nespus de intim și față de care el se simțea răspunzător. De aceea el reprezenta concepția că omul trebuie să se supună legilor statului mai mult decît chiar poruncilor părinților. Această convingere adîncă el n-a realizat-o numai ca cetățean și soldat, ci chiar și atunci cînd a fost condamnat pe nedrept și cînd a refuzat să se salveze fugind. «Polis»-ul era pentru Socrate garantul legității tuturor faptelor. El este principiul care obligă pe toți indivizii ; ba chiar principiul care normează și determină valoarea tuturor indivizilor și al lor «ἀρετή». Pentru secolul al V-lea î.Hr., «ἀρετή» însemna nu numai o calitate immanentă, ci și de o valoare etică-politică a omului, ce nu este determinată de conștiința individuală, ci numai de către comunitatea pentru care omul se poate dovedi ca fiind valoros prin calitățile sale morale și cetățenești. Cetățeanul autentic slujește întreaga sa viață patria și aceasta după aptitudinile sale personale. Statul și individul aparțin indisolubil laolaltă. Socrate atenianul este conștient că binele sau mizeria insului depinde de statul în care acesta trăiește, că individul nu-și poate realiza fericirea sa decît în acord cu binele comunității și de aceea cine vrea să realizeze adevărata virtute trebuie să lupte pentru binele comunității.

Tucydide a descris într-un chip magistral urmările pe care le are nesocotirea principiului «Polis»-ului, a statului și a comunității. Nesocotirea acestuia duce și la nesocotirea virtuții. Una dintre cauzele ce au dus la nesocotirea Polis-ului a fost — după cum am arătat — influența nefastă a sofistilor. Concepția distructivă a acestora lăsa să se înțeleagă că legile «Polis»-ului nu au o valabilitate generală, că această valabili-

270. Din acest punct de vedere definește Socrate virtutea : Pios este acela care știe ce este drept în fața zeilor ; drept este acela care știe ce este drept în fața oamenilor ; viteaz e acela care domină primejdiiile, înțelept e cel care face binele. Vezi : Zeller, *op. cit.*, p. 145.

tate depinde de părerile indivizilor sau ale anumitor grupe sau partide. Dacă această concepție sofistă ar fi reușit să se impună, comunitatea de viață a poporului grec era pierdută. De aceea, Socrate sesizează pericolul și cu toată personalitatea sa uriașă, se opune sofistilor, pentru a salva, chiar cu prețul existenței sale, adevărul «Polis»-ului și existența poporului grec.

Văzut în această lumină, Socrate este departe de a fi un individualist, care ar apăra numai norma conștiinței individuale și ar propovedui numai «Evanghelia» personalității morale libere, cum îl socotesc unii istorici moderni ai filozofiei. Dar Socrate, zice Zeller, este străin de orice apatie și cosmopolitism, căci el, deși accentuează adîncirea subiectului în sine însuși, totuși caută un adevăr general-valabil, pe care-l întrușipează și statul²⁷¹. Așa se face că Socrate consideră existența sa ca fiind legată indestructibil de aceea a statului. Convingerea aceasta adîncă l-a făcut pe acesta să primească chiar moartea pentru a dovedi că insul și comunitatea poporului aparțin indisolubil laolaltă.

Poziția lui Socrate față de comunitatea statală este determinată de un punct de vedere moral superior față de al contemporanilor săi. Statul atenian se găsea în acea epocă într-o vădită decadență și amenința ca democrația să se transforme în oclocrație²⁷². De aceea Socrate se vede silit să combată cu toată tăria o asemenea tendință și să militeze pentru o formă de guvernare în care ajung la conducere numai cei pregătiți, cei care posedă știința necesară conducerii statului, așadar, aceia care și-au legat existența de temeiurile Logosului. Temeiurile vieții comunității trebuie să le constituie, deci, același Logos etern, ca o putere ce singură poate salva de la scufundarea în haos a existenței omenești, pentru a o lega pe aceasta de ordinele adevărate ale vieții. De aceea, credincios convingerii sale, Socrate afirmă hotărît că orice poziție politică în stat trebuie să fie fundamentată pe știință: nu simpla posesiune a puterii, nici întîmplarea, nici alegerea, ci numai știința îl face pe conducătorul politic autentic.

e. Socrate și religia. În istoria filozofiei Socrate este considerat a fi raționalist. Dar acest lucru nu este adevărat decît în parte, dacă ținem seama de ceea ce am spus despre etica și politica socratică. Că Socrate nu este un raționalist se poate vedea din concepția acestuia despre religie. Căci pentru acesta etica este strîns înrudită cu religia. Socrate a fost o natură profund religioasă, caracteristică ce îl deosebește și

271. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 167.

272. Termen întrebuintat de Aristotel, pentru forma de guvernămînt în care conduc statul masa celor neștiutori.

în această privință de sofști, care, după cum am amintit, erau îmbibați de scepticism. Pentru Socrate Zeii statului atenian erau niște puteri vii, a căror importanță pentru viața poporului el n-a pus-o la îndoială. El a crezut chiar și în preziceri și oracole, pe care le considera, ca de altfel și contemporanii săi, a fi indicații divine, cărora el le da ascultare cu inima plină de pioșenie. Dar cu toate acestea, Socrate rămâne mereu filozoful care caută neîncetat după temeiuri raționale și în chestiunile religioase. Oracolele și prezicerile au o însemnătate numai în chestiunile ce depășesc puterea de înțelegere a omului. Dimpotrivă, ceea ce mintea omenească poată să înțeleagă nu intră în domeniul acestei mantici. Cu aceasta filozoful reduce importanța prezicerilor și a oracolelor la minimum.

Socrate are însă credința nestrămutată că Divinul, Logosul se revelează în sufletul și conștiința morală a omului. Am văzut, în alt loc, că Socrate vorbește despre o voce divină (*δαίμωνιον*), care se revelează în sufletul omului. Este aceasta vocea Divinului, care-l oprește pe om să facă astfel de fapte care-i primejduiesc sufletul. Iar în *Apologia* am arătat că Socrate își sprijină apărarea sa împotriva acelor care-l acuzau de asebie, pe faptul că el crede în demoni și că demonii sînt făpturi ale Divinității (*ὁ θεός*, Mem. IV, 3, 12) și că, deci, cine crede în demoni crede și în zei. Dar în același timp Socrate vorbește și despre o singură Divinitate²⁷³, ceea ce înseamnă că el a depășit totuși politeismul antropomorf al concetățenilor săi, pe care el nu-l mai acceptă din motive morale. Totuși filozoful nu se atinge de formele mai înalte ale religiozității poporului. Se poate spune însă cu siguranță că la Socrate este vorba de convingerea nestrămutată că în lume domnește o Rațiune mai înaltă și că rațiunea omenească este o parte din această Rațiune universală, care este temelia ordinii morale a lumii și a existenței adevărate a omului. Socrate reprezintă așadar concepția că procesul lumii și al vieții omenești are în ultimă analiză un adînc sens moral. «Mie, zice Socrate, nu-mi pot face rău nici Meletos și nici Anytos. Ei nu sînt în stare să facă aceasta. Căci eu nu pot să cred că se află în sensul unei ordini morale universale (*θεμιτὸν εἶναι*), că omul mai bun să sufere din partea celui mai rău». «Omului bun nu i se întîmplă nici un rău nici în viață și nici după moarte și persoana sa n-o uită zeii». Ideile acestea trădează convingerea că totul ceea ce se întîmplă în lume este dirijat de o putere divină și această putere Socrate o identifică cu Binele, Adevărul și Frumosul în sine. Numai așa se poate înțelege că înțeleptul

273. Vezi: *Apologia*, 35 D; *Gorgias*, 507 E; *Hippias*, 286. Iată de ce zugravii bisericilor noastre îl pictează fie în afară pe zidurile bisericilor, fie pe partea dinspre altar a iconostasului. Vezi iconostasul din Catedrala patriarhiei din București. Socrate se află în mare cinste la Sfinții Părinți. Vezi A. Kararman, *Die Kirchenväter*, Freiburg, 1966.

crede în bunătatea originară a naturii omenești, cel puțin în sensul că toți oamenii au menirea să reveleze natura și ființa lor originară divină. De aceea și repetata lui afirmație că scopul suprem al tuturor faptelor omului trebuie să fie realizarea binelui²⁷⁴. Este sigur că aici e vorba despre o idee monoteistă, care poate fi redusă la panteismul²⁷⁵ eleaților cît și la Divinitatea transcendentă a lui Platon. Divinitatea despre care vorbește Socrate și care guvernează lumea (*φρόνησις*) este numai o expresie a filozofului după care existența în sine este adevărată, morală și frumoasă²⁷⁶. Divinitatea aceasta este identică la Socrate cu «Providența»; o Providență care nu este independentă de voința omului, dar nici nu înlătură libertatea de voință a acestuia. Voința numai nu poate să ajungă pînă la această Providență. Din acest motiv Socrate admite și semne ale acestei Providence, care nu pot fi însă înțelese și interpretate decît de un spirit profund moral. Felul în care el privește aceste semne, lasă să se înțeleagă că omul trebuie să se hotărască în toate împrejurările vieții, ca un spirit liber, și din credința că numai ceea ce este moral are valoare veșnică.

Viziunea filozofică socratică este sintetizată oarecum într-un loc din dialogul platonice «Alcibiade»²⁷⁷, unde sufletul omului este considerat a fi esența omului. Sufletul își are ființa sa în virtutea ce se fundamentează pe cunoașterea de sine. Socrate nu voia altceva decît să se cunoască pe sine și să deprindă și pe alții să facă acest lucru, așadar să filozofeze, căci pentru acest înțelept nu există decît o singură viață trăită cu sens: este *viața în filozofie*. Fără filozofie, așadar fără cunoașterea adevărului, ce este imanent rațiunii umane, nimeni nu poate deveni nici bun și nici fericit. Dreptatea și cunoașterea de sine sînt începutul și sfîrșitul gîndirii și al acțiunilor omului moral.

Ca o concluzie putem spune că pentru Socrate religia mitică și antropomorfică a poporului grec nu mai are valabilitate, el este monoteist. Acesta și este motivul pentru care unii dintre Părinții Bisericii îl numesc pe Socrate creștin, iar zugravii bisericilor noastre îl zugrăvesc pe zidurile externe ale lăcașurilor sfinte, ca unul care s-a ridicat cu gîndirea lui pînă la marginile creștinismului.

f. Importanța filozofiei socratice. Care a fost influența pe care a exercitat-o filozofia lui Socrate în istoria gîndirii omenești? În ce constă importanța acesteia? Din cauza izvoarelor puține pe care le

274. Vezi: *Gorgias*, 199 E.

275. Panteismul este acea concepție filozofică ce identifică natura, universul, cu Dumnezeu. Dumnezeu e pentru panteiști esența universului. Definiția clasică a panteismului se află la Spinoza, la care se găsește egalitatea: Deus sive natura (Dumnezeu = natura). Termenul a fost pus în circulație de J. Toland în «*Pantheistikon*» 1705.

276. Vezi Kinkel, *op. cit.*, p. 80.

277. I 130 D. Dialogul acesta e considerat a fi neautentic.

avem despre Socrate este evident că ceea ce am spus aici despre acesta, nu putem considera a fi ceva desăvârșit. Totuși, credem că, prin cele spuse, am reușit să conturăm profilul filozofic al acestui înțelept antic, care a avut o însemnătate epocală pentru evoluția gândirii antice grecești. Aceasta mai întâi din motivul că — spre deosebire de sofști — Socrate își concentrează gândirea asupra unei singure teme mari: asupra fundamentării științifice a eticii și trezirea principiilor acesteia în sufletul concetățenilor săi prin răscolitoarea lui metodă maeutică. În felul arătat de noi mai sus, Socrate a eliberat etica de credințele antropomorfe ale poporului și a așezat-o pe fundamentele temeinice ale Logosului, așadar pe temeiul acelorași legi imuabile, ce se găsesc în rațiunea tuturor oamenilor. Am putea spune că Logosul acesta a fost întrupat aveau în personalitatea uriașă a acestui înțelept, care a reușit să stăpânească, într-un chip demn de admirație, ceea ce era inferior în natura sa. Concepția despre viață a lui Socrate a mai însemnat totodată o interiorizare a omului grec, căci cine a recunoscut, ca Socrate, valoarea netrecătoare a sufletului omenesc și nimicnicia bunurilor externe și a devenit astfel un devalorizator al tuturor valorilor, acela transpune cele mai înalte meniri ale omului în împărăția spiritului. Prin aceasta înțimplările externe devin independente și hotărâtor devine ceea ce omul descoperă prin reflexiune ca fiind «drept» și «bine». Fericirea adevărată nu depinde de ceea ce noi suferim, ci de ceea ce noi făptuim, așadar cum sîntem și cum acționăm. Socrate este de aceea descoperitorul legii morale, al lumii interioare a omului și a moralizării acesteia și cu aceasta se începe o nouă epocă în istoria spirituală a umanității.

Socrate reprezintă o concepție optimistă despre natura omului și prin aceasta el face dovada, că acesta poartă numai în sine condițiile fericirii sale, fiindcă omul este o ființă rațională și pentru că el nu trebuie decît să urmeze Logosului pentru a realiza «evdaimonia» adevărată.

Hotărâtor a mai influențat asupra urmașilor săi și faptul că Socrate a suferit o moarte de martir și că el a fost o uriașă personalitate morală, care l-a dus în fața cupei cu otravă, pentru a pecetlui odată pentru totdeauna adevărul că nu există decît un singur mod de a fi înțelept și anume de a exista pe temeiul Logosului cel etern și a realiza astfel în viață, știința și virtutea.

Socrate a avut mulți elevi, dintre care numai cîțiva au fost însă personalități mai proeminente. Cel mai genial dintre ei a fost desigur Platon, singurul care i-a înțeles concepția despre viață și a dezvoltat-o mai departe. Mai amintim aici apoi pe următorii: Eschines fiul lui Lysanias, ale cărui dialoguri — ce s-au pierdut — expuneau credincios filozofia socratică. În lucrările lui Platon și Xenofon mai sînt amintiți

Chairepon, Crito și Critobulos, elevii lui Filolaos: Cebes și Simmias, care erau foarte atașați de Socrate. Mai este amintit cizmarul Simon, sub al cărui nume nu ni s-au păstrat decât lucrări neautentice și care se pare că este numai o ficțiune.

BIBLIOGRAFIE

Până la 1900 vezi bibliografie multă la Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II, 1, 5 Aufl. mit einem Anhang von E. Hoffmann, Leipzig, 1922, și Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 12 Aufl., von Karl Prächter, Berlin, 1926; Moses Mendelssohn, *Leben und Charakter des Sokrates*, Berlin, 1818; P. W. Porschhammer, *Die Athener und Sokrates*, Berlin, 1837; Fr. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, 1838; A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vol. Paris, 1974; H. Fommundt, *Die Vollendung des Sokrates*, 1885; Joël, *Der echte und der xenophonitische Sokrates*, 2 vol., 1893, 1901; M. Carrière, *Sokrates und seine Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes*, 1864; Labriola, *La dottrina di Socrate*, Napoli, 1871; A. Krohn, *Sokrates und Xenophon*, Halle, 1875; A. E. Chaignet, *La vie de Socrate*, Paris, 1868; V. Broschard, *L'oeuvre de Socrate*, 1901; Cl. Piat, *Socrate*, ed. II, 1911; H. Meier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1911; E. Müller, *Sokrates geschildert von seinen Schülern*, 1911; A. Busse, *Sokrates*, 1914; Th. Birth, *Sokrates der Athener*, 1918; G. Siegel, *Platon und Sokrates*, 1920; Kafka, *Sokrates, Platon und der sokratische Kreis*, 1920; W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, Berlin, 1922; L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1923; Dr. W. Capelle, *Geschichte der Philosophie*, II, 1: *Die griechische Philosophie*, 2 Teil: *Von der Sophistik bis zum Tode Platons*, 1926; Ch. Schrenk, *Sokrates. Seine Persönlichkeit und sein Glaube*, 1933; A. Y. Festeigièrre, *Socrate*, Paris, 1934; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, II 3 ed. 1911; Th. Gomperz, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, Trad. din germ. vol. III: *L'illuminismo Socrate e i socratici*, Firenze, 1934; A. Kunze, *Sokrates*, Berlin, 1934; A. Labriola, *Socrate*, Bari, 1934; E. Edelstein, *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, Berlin, 1935; T. Ortego, *Socrates*, Barcelona, 1935; A. E. Taylor, *Socrates*, London, 1935; J. Trève, *L'Evangile de Socrate*, Paris, 1935; A. Boisserie, *Socrate et Platon*, Paris, 1938; E. Spranger, *Hegel über Sokrates*, Berlin, 1938; G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939; P. Belmont, *Testament de Socrate*, Paris, 1939; E. Spranger, *Nietzsche über Socrate*, Athen, 1939; V. Brochard, *Estudios sobre Socrates y Platon*, Buenos Aires, 1940; R. Karas, *The Private and Public of Socrates*, New York, 1940; G. R. Martinez, *Saggio sul pensiero politico di Socrate*, Parte I, 1940; G. Tarozzi, *Socrate*, Milano, 1940; E. Wasmuth, *Sokrates und die Engel. Ein Gespräch über die Wahrheit und das Ziel des Menschen*, Berlin, 1940; Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942; Diogenes Laercio y Platon, *Vida y muerte de Socrates*, Barcelona, 1942; A. Banfi, *Socrate*, Milano, 1943; M. Landmann, *Der Sokratismus als Wertethik*, Dornach, 1943; G. Cotton, *Socrate*, Bruxelles, 1944; R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Bern, 1945; H. Elbel, *Delphi und Sokrates*, 1949; W. Nestle, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart, 1948; L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1948; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2 éd., Paris, 1949; J. Dumortier, *La religion grecque*, Lille, 1947; J. Luccioni, *Xenophon et le socratisme*, Paris; W. M. de Magalhaes-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1949; Același, *Socrate et la légende platonicienne*, 1949; Hoffmann, *Griechische Philosophie*, 1951; Wolf, *Rechtsphilosophie der Sokratik und der alten Komödie*, 1954; V. Stern, *Über Sokrates*, 1955; R. S. Brummaugh, *The philosophers of Greece*, New York, 1970; A. Y. Festeigièrre, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971; R. N. Cress, *Socrates, the man and his mission*, 1970; B. Morichere, *Sur la méconnaissance de Socrate*, Rev. Métaph. et Morale. 1971/1976; Fr. Neumann, *Über das Lachen und Studien über den Platonischen Sokrates*, Den Haag, 1971; S. Blasucci, *L'ironia in Socrate e in Platon*, Trani, 1969; Cr. Walton, *Ramus and Socrates. Proc Amer philos. Soc.* 1970; G. Martin, *Sokrates in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1970 (cu bibliografie).

III

SOCRATICII MICI SAU UNILATERALI

Din expunerea concepției socratice despre lume și viață am putut ajunge la concluzia că în personalitatea lui Socrate au fost unite într-o unitate armonică diferite caracteristici ale naturii umane și anume :

1) Năzuința după cunoașterea științifică, sau după o cunoaștere noțională temeinică, fiindcă el avea convingerea că obiectivitatea se fundamentează pe noțiuni. În noțiune existența și gândirea se unesc, căci noțiunea este atît un produs al gândirii cît și, după conținutul său, ea trebuie să fie expresia legității obiective. Socrate a ridicat filozofia la punctul de vedere al conștiinței de sine ²⁷⁸.

2) Năzuința după o viață virtuoasă și

3) Năzuința după fericirea și salvarea sufletului omenesc de sub puterile haosului și ale senzorialului.

Socrate a arătat și care sînt metodele și drumul prin care se pot realiza aceste năzuințe. Întra-devăr, după Socrate, năzuințele acestea pot fi realizate în două moduri. Mai întîi prin aducerea sufletului în concordanță cu sine însuși și aceasta fie printr-o fugă din fața tumultului vieții cotidiene, fie printr-o încercare plină de curaj de a accepta discrepanțele, mizeriile și contradicțiile vieții și ale lumii și a depăși problematicul acestora printr-o afirmare dîră a Logosului. În primul caz se obține numai o soluție părăută, căci în acest caz năzuința sufletului după armonie are ca urmare nimicirea sufletului. În al doilea caz armonia este mai greu de realizat, dar stadiul ajuns rezistă furtunilor vieții. Încercarea aceasta din urmă o fac și urmașii și elevii lui Socrate, așadar micii socratici, fără să le reușească însă. Aceștia reiau cîte o temă pusă de maestrul lor și încearcă, pe temeiul acesteia, să ajungă la armonie, constituind în felul acesta diferite concepții filozofice pe teme socratice, ceea ce le-a adus numele de «socraticii unilaterali».

278. Vezi Hegel, *op. cit.*, p. 425.

Între acești socratici unilaterali se pot deosebi două direcții: o direcție face din năzuința după o viață virtuoasă principiul suprem al vieții și alta care face din fericire scopul suprem al vieții. Cei dinții sînt reprezentanții școlii cinice, iar cei din urmă reprezintă direcția *hedonică* sau *cirenaică*. Alți socratici au atacat și au căutat să dezvolte teme teoretice. Aceștia sînt reprezentanții școlii megarice.

1. ȘCOALA CINICĂ

Întemeietorul școlii cinice este **Antistene** din Atena, care a dezvoltat cel mai credincios filozofia lui Socrate. Despre viața lui avem date foarte puține. Nu se cunoaște precis nici data nașterii (se crede că la 444 î.Hr.) și nici aceea a morții lui cu exactitate. Diodor (+307 î.Hr.) ne relatează că Antistene era în viață în a. 366 î.Hr. De asemenea știm că el nu era atenian liber, fiindcă numai tatăl său era născut în Atena, mama sa dimpotrivă a fost sclavă de neam tracic. Gomperz ne relatează că familia lui Antistene era avută și că el și-a pierdut întreaga moștenire și a devenit sărac. Așa se face că el, înainte de a face cunoștință cu Socrate, l-a ascultat pe sofistul Gorgias. Dar nemulțumit de grandomania și aviditatea după bani a acestui sofist, Antistene îl urmă pe Socrate. Ca și maestrul său, Antistene umbla foarte sărăcăcios îmbrăcat. Dar cu toate acestea între Socrate și elevul său era, din acest punct de vedere, o mare deosebire. Socrate, este adevărat, neglija exteriorul său: el umbla cu picioarele goale și îmbrăcat cu o manta roasă etc. Dar la Socrate era vorba despre o indiferență față de cele exterioare ale vieții, ce nu era intenționată, ci ca o urmare firească a vieții lui spirituale intense. La Antistene, dimpotrivă, disprețul față de exteriorul său era un scop în sine. Cu acesta se începe acea tendință ce s-a făcut vădită în școala cinică, pe care am putea-o numi cochetarea cu mizeriile vieții și cu sărăcia²⁷⁹. Deosebirea se face simțită și în felul de viață al celor doi filozofi. Socrate nu nega bucuriile vieții, așa ni-l descrie cel puțin dialogul platonice. De asemenea el era foarte prietenos cu elevii săi. Cu totul altfel era Antistene. Se relatează că el ar fi zis că voiește mai bine să înnebunească decît să guste plăcerile vieții și că, dacă ar reuși să pună mîna pe Afrodita, ar distruge-o²⁸⁰. La fel se purta și cu elevii săi. Se istorisește că întîlnind pe Diogene din Sinope, care va deveni cel mai însemnat și apropiat dintre elevii săi, ca să pună la încercare tăria sufletească a acestuia, l-a lovit cu un baston, ca să se îndepărteze și să fugă. Diogene a suferit loviturile în tăcere și a refuzat să plece din preajma lui Antistene. După moartea lui Socrate, Antistene a deschis o școală

279. Kinkel, *op. cit.*, p. 85.

280. Vezi: Clement Alexandrinul, *Stromateis* II, 406 C.

filozofică în gimnaziul Cinosarges²⁸¹. Aici el ținea cuvântări filozofice, pentru care refuza să primească un onorar, dar accepta totuși daruri. El a și scris lucrări cu caracter filozofic²⁸², din care nu ni s-au păstrat decît fragmente.

Antistene a fost, înainte de a fi un elev al lui Socrate, aderentul sofistului Gorgias, și a fost puternic influențat de acesta și aceasta nu atît în ceea ce privește etica, cît mai ales în teoria cunoașterii.

Am văzut că Gorgias nu putea să-și susțină paradoxiile lui decît cu ajutorul unui senzualism și nominalism sever. Punctul acesta de vedere l-a influențat pe Antistene. El nega, de acord cu sofistii, obiectivitatea naturii și a existenței, ceea ce a făcut ca să accepte și el afirmația sofistă că «omul este măsura tuturor lucrurilor...». De aceea și cinicii, ca și sofistii, au minimalizat științele naturii. Desigur Antistene nu neagă complet, cum vor face alți cinici, valoarea științei. Dovadă este faptul că Diogene Laertius ne indică și lucrări în care Antistene tratează probleme de fizică. Totuși de la el ne-a rămas un fragment în care zice că «un om cultivat poate fi numai cu greu suportat».

Ca fost elev al lui Gorgias era natural ca Antistene să fie în psihologie și logică senzualist. Toți aceia care s-au ocupat cu filozofia acestui cinic sînt de comun acord, că acesta nu acceptă ca fiind existent, decît numai ceea ce era corporal, numai ceea ce putea fi perceput cu simțurile²⁸³. Într-un loc din dialogul platonice «Sofistul» este vorba despre Antistene, care nu admite ca fiind existent, decît ceea ce poate fi pipăit. Ca să-l combată pe Platon, care vorbea despre idei, Antistene ar fi făcut observația: pe om și calul de colo îi văd, dar omenirea în general și calul în general (noțiunea) nu-i văd! La aceasta Platon ar fi răspuns: desigur, aceasta fiindcă ție îți lipsește organul cu care se poate vedea ideea. Ce ar fi putut răspunde mai bine la această replică a lui Platon decît că, nicidecum, din pricină că și rațiunea e ceva tot corporal, ce poate fi pipăit și apucat cu mîna²⁸⁴. Natural că Platon n-ar fi fost pus în încurcătură de acest răspuns al lui Antistene, căci problema despre care se discuta era aceea a noțiunilor generale, în care senzualismul naufragiază. Antistene și cinicii erau și nominaliști, așadar ei negau existența noțiunilor și a ideilor, pe care le decretau a fi simple nume. Antistene a tras ultimele consecințe ale senzualismului, negînd posibilitatea judecăților și definițiilor. El susținea că, dacă vrem ca să nu greșim, nu

281. De aici și numele de cinic, dela «Kyon» — cîine. Antistene a fost numit «ἀπλοῦς».

282. Se crede că Antistene ar fi scris despre «Adevăr și dreptate», «Despre dreptate și viteză», «Despre nedreptate și ateism», lucrări ce s-au pierdut. Un catalog al lucrărilor lui Antistene ni s-a păstrat la Diogene Laertius, *op. cit.*, VI, 15; Mullach, *Fragmente*, II.

283. Vezi: *Sofistul* 246 A; *Thetet* 155 E.

284. Vezi: Gomperz, *op. cit.*, I, 117; Kinkel, *op. cit.*, p. 87.

putem formula decît judecăți ca următoarele: masa este masă, omul este om etc. Antistene neagă deci că ar fi posibile definiții reale și nu admite decît definițiile nominale. Că Antistene a fost un elev al lui Socrate, observăm abia atunci cînd căutăm să expunem etica acestuia. Pentru sofisti cel mai înalt bun, după care poate năzui omul, este plăcerea. Antistene consideră această părere a fi o nebunie.

Antistene a învățat de la Socrate că plăcerea este ceva trecător, lipsit de valoare eternă, ca de altfel și individul care o simte; el a fost martorul faptului măreț, că Socrate a suferit chiar moartea, fiindcă înțelegerea, virtutea și dreptatea i-au pretins acest lucru. Și, ceea ce este interesant, trebuie să subliniem faptul, că într-adevăr o acțiune virtuoasă poate fi văzută, dar nu și înțelegerea, virtutea și dreptatea, și cu toate acestea Antistene și elevii acestuia preamăresc aceste virtuți, ca fiind cel mai înalt bun. Cu această concepție etică cinicii vin în contradicție cu senzualismul lor epistemologic.

În mare cînstă la cinici este rațiunea sănătoasă a omului. Antistene a dezvoltat mai departe ideea socratică că omul este o ființă care de la natură este determinată să năzuiască spre dreptate și bine²⁸⁵. Din această pricină istoricii filozofiei l-au asemănat pe Antistene cu Rousseau²⁸⁶, deși cinicii nu înțeleg prin natură o idee, ci un obiect. Alții îl aseamănă, din pricină că Antistene disprețuiește cultura, cu Tolstoi²⁸⁷. La prima vedere s-ar părea că o asemenea apropiere este îndrăzneată și fără nici o legătură. Dar Tolstoi era încălzit de aceeași credință optimistă în bunătatea naturii omenești ca și Antistene. Desigur că între filozoful cinic și marele scriitor rus este și o mare deosebire: ea se află în domeniul religios. Tolstoi este un scriitor creștin.

Cinicii prețuiesc — după cum am amintit — rațiunea sănătoasă a omului. Kant subliniază și el acest lucru²⁸⁸. Dar cinicii nu ajung la conceptul de virtute prin considerații raționale, cum făcea Socrate, ci ei afirmă că virtutea este ceva ce se înțelege de la sine. Desigur trebuie să înțelegem că în jurul lui Antistene nu s-au adunat tineri, care aparțineau clasei înalte și avute, ci aceia care erau excluși de la gustarea rafinată a frumuseții și a vieții din Atena aceluia timp. Așa se și explică faptul că pentru Antistene cel mai înalt bun pe care trebuie să-l realizeze omul, nu era «kalokagatheia», ci *oboseala și munca manuală*²⁸⁹.

Ce curios, trebuie să fi sunat în urechile grecului antic această afirmație! Platon și chiar Aristotel, ca reprezentanți ai clasei culte și li-

285. Vezi: Zeller, *op. cit.*, II, 1, 4 Aufl., p. 319.

286. Gomperz, *op. cit.*, I, 117. Vezi și Rousseau, *Emile* I, 193 (Reklam Ausgabe).

287. Vezi: Tolstoi, *Gegen die moderne Kunst*, trad. germ. de W. Thal, Berlin, 1898, p. 19—20.

288. Vezi: Kant, *Kritik der prakt. Vern.*, Ausgabe Buek. Berlin 1914, p. 138.

289. Vezi: Diogene Laertius VI, 2. Faptul că cinicii nu prețuiesc munca intelectuală, întuneacă concepția acestora despre muncă.

bere a Greciei antice, au desconsiderat munca manuală ca ceva dezonorant pentru om. Ei au disprețuit alături de meseriași și pe artiștii plastici, care trebuiau să creeze operele lor cu mâinile. Grecul cult preamărea pe Apollo, muzele și pe Prometeus, cinicii dimpotrivă preamăreau pe Herakles, eroul care a eliberat omenirea prin muncă și prin truda corporală de centauri. Această preamărire are valabilitate și pentru viața interioară a sufletului. Căci pentru Antistene și pasiunile sînt asemenea monștri, care trebuie învinși prin înțelegere și voință forte, fiindcă numai așa omul poate să-și cîștige libertatea. Cinicii preamăresc independența de ceea ce se află în calea libertății adevărate a omului. Această independență nu poate fi realizată decît prin reducerea necesităților vieții la forma cea mai simplă posibilă. Antistene reprezintă concepția că omul trebuie să-și oțelească corpul și să nu recunoască nici o fericire decît pe aceea care decurge din viața virtuoasă și să vadă numai în răutate un rău²⁹⁰. În acest sens cinicii considerau că sînt indiferente toate lucrurile, ce nu au o relație nemijlocită cu virtutea. Antistene reprezintă o idee înaltă, în sensul că omul nu trebuie să fie dependent de lumea externă, ci lumea externă trebuie să-și primească valoarea ei prin acțiunile virtuozității ale acestuia.

Socrate era de părere că virtutea nu poate fi învățată. Antistene nu este de acord cu această părere a maestrului său. Este adevărat că și sofistul Gorgias afirma că virtutea poate fi învățată, în sensul mijlocirii unor aptitudini, a unor cunoștințe și mai ales a deprinderii artei de a d'sputa. La Antistene învățarea virtuții constă în deprinderea corpului pentru ca acesta să poată suporta durerile și mizeriile existenței²⁹¹. Acela care a reușit să realizeze acest lucru, acela este — după Antistene — fericit și înțelept în același timp. Fericit, fiindcă virtutea este cel mai înalt bun; înțelept fiindcă înțelepciunea se află numai în atitudinea practică corectă față de problemele vieții. Pentru înțelept sărăcia, boala, starea socială proastă n-au nici o importanță, fiindcă acesta are în toate situațiile vieții același cuget vesel și curajos. «Aequam mentem rebus in arduis servare mentem...» așa cînta Horațiu descriind starea sufletească a cinicului. Idealul cinicului era «adiophoria» (indiferența), ca un fel de stare de eliberare interioară, ca depășire a nebuliei. Boala, moartea și totul ceea ce face teamă omului și este considerat a fi o calamitate, nu reușesc să miște inima cinicului; toate acestea îl lasă rece pe înțeleptul cinic. Odată ce acesta a ajuns la virtute n-o mai poate pierde²⁹².

Toate impulsurile și năzuințele ce stăpîneau viața omului de duzină, mai ales dorința după avere și glorie, erau considerate de înțeleptul

290. Kinkel, *op. cit.*, p. 94. Ideea aceasta a influențat pe stoici.

291. Vezi: Diogene Laertius, *op. cit.*, L. VI, 10.

292. De aici nu mai este departe concepția stoicilor, după care oamenii se împart în înțelepți și nebuni. Vezi și Zeller, *op. cit.*, p. 315; Kinkel, *op. cit.*, p. 95.

cinic ca fiind o nebunie și iluzii fantasmagorice. Priveliștea pe care i-o oferă masa celor mulți stăpînită de nebunia egoismului și părăsită de rațiune și virtute umple inima înțeleptului cinic de un dispreț suveran.

Totuși inima înțeleptului cinic bătea mai ales pentru dezmoșteniții soartei. Din această pricină se vorbește, în legătură cu cinicii, despre o «filozofie a proletarilor». Și într-adevăr, aceștia ironizau și batjocoreau superstiția ce împărțea pe oameni în clase sociale după singe și origine. Cinicii rîdeau și ironizau mai ales pretenția ateniienilor la noblețe și mîndria acestora față de celelalte popoare²⁹³. Ei sînt cei dinții dintre filozofii antichității care luptă împotriva sclavagismului. Cinicii ajung la concluzia, revoluționară pentru acel timp, că poziția socială și profesiunea n-au nici o însemnătate pentru moralitatea omului. Cu această idee cinicii sînt superiori atît lui Platon cît și lui Aristotel, care credeau că diferențele dintre oameni își au originea în natură.

Interesant este că deși Antistene era senzualist și materialist în teoria cunoașterii, el reprezintă o concepție religioasă monoteistă²⁹⁴.

Cel mai însemnat elev al lui Antistene a fost **Diogene** din Si-nope, contemporan cu Alexandru cel Mare († 323 î.Hr.). Date despre Diogene ne furnizează Plutarh, Lucian din Samosata și Iulian Apostatul. De la aceștia știm că acesta ducea o viață de cerșetor, dar cu toate acestea fața lui strălucea de forță și sănătate. Tatăl lui Diogene se numea Hikesias, de profesiune cămătar. O legendă ne relatează că Diogene ar fi falsificat bani și, fiind descoperit, a fost exilat din Si-nope, așa că, îmbrăcat în zdrențe, a fost silit să colinde orașele Greciei, oprindu-se mai ales în Atena și Corint. Într-una dintre aceste călătorii el cade în mîna unor pirați, care îl expun spre vînzare în Corint. Aici se spune că el ar fi strigat în gura mare: «Cine caută un stăpîn?» Bogătașul Xeniade din Corint nu s-a speriat de cuvintele mari ale lui Diogene, l-a cumpărat și n-a avut de ce să-i pară rău, fiindcă cinicul a fost un admirabil educator al copiilor lui Xeniade²⁹⁵. Diogene a murit la o vîrstă înaintată și a rămas mult timp în memoria concetățenilor săi ca o figură interesantă de filozof. De aceea și multele legende ce au circulat în antichitate pe socoteala lui. Unele au ajuns pînă în zilele noastre. Că ar fi locuit într-un butoi știe orice elev mai răsărit²⁹⁶. Mai cunoscută este întîlnirea lui Diogene cu Alexandru cel

293. Vezi Diogene Laertius, *op. cit.*, VI, 13.

294. Citat la Ciceron, *De natura deorum* I, 13.

295. Diogene Laertius, 74.

296. *Ibidem*, 23. «Un ciomag gros din lemn de măslin sălbatic, o manta zdrențuită, dublă, fără alte haine sub ea, manta ce servea și de pat noaptea, o traistă pentru alimentele necesare și un căuș pentru a scoate apă», iată costumele cinicului (Diog. Laert. VI, § 13, 22, 37).

Mare. Ajuns în Corint acesta a fost primit cu mari onoruri. Oamenii politici, artiștii și filozofii din toate părțile Greciei au alergat să-l cunoască pe genialul elev al lui Aristotel. Numai Diogene din Sinope a rămas liniștit în butoiul său. Așa s-a făcut că a trebuit ca să meargă Alexandru cel Mare să-l vadă, fiindcă auzise de numele lui. L-a găsit pe Diogene înșorindu-se la gura butoiului. După ce l-a salutat și a discutat cu ciudatul filozof, Alexandru, probabil afectat de starea în care se găsea acesta, l-a întrebat dacă are vreo dorință. «Da, răspunse filozoful, dă-te puțin la o parte, să nu-mi iei ceea ce nu-mi poți da!», umbra lui Alexandru căzînd peste butoi. La acestea, împăratul răspunse plin de admirație: «Pe Zeus, dacă n-aș fi Alexandru, aș dori să ~~fiu~~ Diogene!»²⁹⁷. Se mai spune că Diogene umbla ziua în amiaza mare prin piețele Atenei cu un felinar aprins și la întrebarea ce caută, el răspundea cu înțeles adînc: «caut un om». Se crede că Diogene s-ar fi sinucis.

Diogene n-a dezvoltat prea mult concepția maestrului său Antistene. El a accentuat și mai mult simplitatea și primitivismul vieții. De asemenea el disprețuiește toate ordinele existențiale și datoriile naționale cît și orice legătură de rudenie și prietenie. Diogene era de părere că omul trebuie să trăiască în conformitate cu natură și că de aceea el nu trebuie să se rușineze de satisfacerea necesităților naturale, ceea ce i-a făcut pe atenieni să-l disprețuiască.

Cu privire la relațiile dintre individ și stat, Diogene a reprezentat punctul de vedere că democrația este mai bună decît tirania. Dacă statul este condus de un rege, acesta trebuie să stea în slujba poporului și nu să fie un tâlhar, care să exploateze poporul. Se pare însă că Diogene a scris o lucrare în care a militat pentru întemeierea unui stat universal, așadar cosmopolit²⁹⁸. Înțeleptul este un cetățean al lumii și preamărește numai un Dumnezeu, care nu poate fi cunoscut dintre idoli²⁹⁹.

Dintre elevii lui Diogene din Sinope numim aici pe cei mai însemnați și anume pe *Menimos* din Syracuse, *Menippos* din Gadara, *Metrokles* și *Crates* din Teba, care a reușit să cîștige pentru cinism și pe o femeie cu numele de Hipparchia, fiica unui bogătaș din More-

297. Vezi: Johann Gustav Droysen, *Das Weltreich Alexanders des Grossen*, Berlin 1934, p. 111; Diog. Laert., *op. cit.*, 77; Pausanius II, 7; Plutarh, *Vita Alexanders* c. 14; Juvenal XIV, 311.

298. Diogene Laertius, 72.

299. Diogene Laertius VI; Mullach, *Fragmente II*; Dümmler, *Anthisthenica* 1882; Joël, *Der echle und der xenophon. Sokrates 1893*. Göttling, *Diogenes der Khiniker oder die Philos. des griechischen Proletarier*, Gesamte Abhandlung.

nea, în Tracia³⁰⁰. Aceștia nu sînt deloc originali în concepțiile lor. Menippos și Crates sînt vestiți pentru glumele și ironiile lor și pentru felul în care trăiau. De la Crates nu ne-au rămas lucrări. Se crede că ar fi compus parodii, în care nici Solon n-ar fi fost cruțat, tragedii în care el slăvea sărăcia, lipsa de griji și cosmopolitismul.

Tot aici mai trebuie amintit *Demonax* (80—180 d.Hr.), *Dion* din Prusa — contemporan cu Traian — și *Peregrinus Proteus*. Lucian de Samosata i-a descris foarte nimerit. Despre *Demonax* se spune că n-ar fi fost de acord cu nebuniile cinicilor. El ar fi căutat să devină independent de toate lucrurile neesențiale ale vieții, fără însă să umble nespălat și în zdrențe. *Demonax* înțelegea filozofia ca pe un fel de medicină și terapeutică a sufletului. În clipa în care *Demonax*, ca dealtfel și alți cinici, a socotit că a băut seva vieții pînă la fund, s-a sinucis.

Filozofia cinică este expusă în satirele aceluiași Lucian, care deși uneori ironizează și satirizează pe cinici, recunoaște totuși și seriozitatea înțelepciunii acestora. Așa de ex., în lucrarea sa *Cinicul*, el întrebuițează vestita asemănare despre viață, care n-ar fi altceva decît un ospaț. Divinitatea este reprezentată ca o gazdă generoasă, care invită la masă sa sănătoși și bolnavi, și așează pe masă bucate pe măsura tuturor oamenilor. Ceilalți oameni înfulecă din toate felurile, fără de nici o alegere, în timp ce cinicii se mulțumesc cu ceea ce este conform cu necesitățile lor. Iară în dialogurile morților, *Diogene* și *Crates* discută împreună și în decursul discuției *Crates* afirmă că el a moștenit de la *Diogene* cele mai înalte bunuri și anume înțelepciunea, cumpătarea, adevărul și curajul libertății în cuvînt și înțelegere, la care *Diogene* răspunde că și el le-a preluat de la *Antistene*³⁰¹.

2. ȘCOALA CIRENAICĂ

Școala cinică avea un caracter ascetic, fapt care a făcut ca cinismul să rămînă o apariție singulară în spiritualitatea antică greacă. Întoarcerea de la bucuriile vieții, cum o propovăduiau cinicii, nu putea să se impună în fața tendinței grecului antic de a gusta frumusețea și bucuriile existenței. Grecii antici au avut un ochi și pentru tragicul și seriozitatea vieții, dovadă tragediile în care sînt analizate toate prăpăstiiile sufletului omenesc. *Sofocle*, *Eschil* și *Euripide* descoperă cu

300. *Diogene Laertius* VI. Scriitorul *Wieland* a întrebuițat cele cîteva date din viața lui *Crates* și *Hipparchia* și a scris un roman cu titlul «*Krates und Hipparchia*», în: «*Sämtliche Werke*», Bd. 21, Leipzig, 1856.

301. *Kinkel*, *op. cit.*, p. 102—103. Vezi bibliografie la *Zeller*, *op. cit.*, și la *Fr. Überwegs*, *Grundriss der Geschichte der Philos. des Alterthums*, achte Auflage, herausg. von Dr. M. Heinze, Berlin 1894, p. 128—129; *W. Nestle*, *Die Sokratiker*, Jena 1922.

sonda geniului lor literar toate aceste prăpăstii. Dar, zice pe bună dreptate Kinkel, sufletul elinului antic era mult prea bogat, ca să poată rezista multă vreme unei concepții ce disprețuia viața și bucuriile acesteia cum făceau cinicii. Așa se face că în această atmosferă a fost necesar să apară, ca o reacțiune, școala cirenaică sau hedonică.

Intemeietorul școlii cirenaice este **Aristip** din Cirene (cca 435—360 î.Hr.), care a fost contemporan cu Platon, cu care s-a întâlnit la curtea lui Dionisie din Siracuză³⁰². Dacă Antistene nu seamănă cu sofistii, deși a fost elevul lui Gorgias, nu tot același lucru se poate spune despre Aristip. Aristotel îl și numește pe acesta sofist, căci chiar și felul cum se îmbrăca acesta se aseamăna cu sofistii. Am văzut că sofistii Gorgias și Hippias — cît și alți sofisti — iubeau fastul, luxul și pompa, alergau din oraș în oraș îmbrăcați în haine luxoase, pentru a-și transforma știința în bani și onoruri. La fel procedează și Aristip pe care-l întâlnim cînd în Cirene, cînd în Corint, în Siracuză sau în Atena. De aceea nu prea este nimerită afirmația cu privire la acest filozof, care ar fi fost în stare să poarte cu aceeași demnitate atît haina regească cît și pe cea de cerșetor. Lucian, dimpotrivă, îl batjocorește, iar contemporanii săi îl descriu în multe anecdote, care îl prezintă ca pe unul, care caută ca din toate împrejurările, trăirile și situațiile să nu guste decît ceea ce este plăcut. În această privință Aristip se aseamănă cu cinicii. Numai cît aceștia din urmă căutau să lupte cu vicisitudinile vieții, în timp ce Aristip caută să le ocolească cît mai mult posibil. El fuge de problematicul vieții. Aristip iubea mesele bogate și plăcerile senzoriale. Întregul capitol pe care Diogene Laertius îl închină acestuia este plin de exemple în acest sens. Certat de Diogene, pentru faptul că se complăce în societatea bogaților, Aristip îi răspunse acestuia că el (Diogene) nu s-ar mulțumi cu varză, dacă ar fi învățat să umble cu oamenii³⁰³. O asemenea discuție a avut loc și între Socrate și Aristip, pe care o relatează Xenofon³⁰⁴. După această relatare Socrate a încercat să-l facă pe Aristip să înțeleagă că cine vrea să ajungă în viață la o poziție de conducere, trebuie să știe să facă multe jertfe și să îndure multe lipsuri. La dojana lui Socrate, Aristip ar fi răspuns că el știe că viața este și așa destul de grea și că el nu are intenția să ajungă la conducere, din pricină că el, ca un autentic cetățean al lumii, nu se simte legat de granița nici unei patrii³⁰⁵. Dar năzuința după știință nu i se poate nega, căci el a fost elevul lui Socrate.

302. Se pare că Aristip l-ar fi ascultat și pe Socrate un timp destul de îndelungat.

303. Diogene Laertius, 68; Kinkel, *op. cit.*, p. 105.

304. În *Memorab.* II, 1.

305. Kinkel, *op. cit.*

După moartea lui Socrate, deschide și Aristip o școală proprie și se crede că — spre deosebire de maestrul său — el lua onorarii de la elevii săi. După moartea sa școala a fost condusă de fiica sa Arete, pe care Aristip a introdus-o în filozofia sa, iar după moartea acesteia școala a fost condusă de fiul Aretei cunoscut sub numele de Aristip cel Tânăr.

Care a fost concepția filozofică a lui Aristip? Acesta a fost influențat de Protagoras. Am arătat că filozofia acestui sofist s-ar putea reduce la ideea că «Omul este măsura tuturor lucrurilor, a acelora, care sînt cum sînt, a acelora care nu sînt, cum nu sînt»³⁰⁶. Sensul acestei idei este acela că cunoașterea se află în percepție. Influențat de Protagora, Aristip susține că tot ceea ce poate fi cunoscut este numai percepție subiectivă. Din această pricină Aristip este mereu amintit de Sextus Empiricus, fiindcă în acest senzualism se află dealtfel și originea scepticismului. Cirenaicii admiteau că ei pot avea senzații de durere, de plăcere etc., dar ei negau că se poate ști ce sînt aceste senzații³⁰⁷. Cu această afirmație, filozofii cirenaici devin antemergătorii agnosticismului modern, așa cum va fi reprezentat de un J. Locke, Huxley și chiar de Kant.

Aristip transformă filozofia în etică. Cirenaicii împărțeau etica în cinci părți: prima parte tratează despre ceea ce este demn de năzuit și ceea ce este fără de nici o valoare, a doua despre afecte, a treia despre acțiuni, a patra despre cauzele lucrurilor, a cincea despre argumente și criteriile logice.

Cel mai înalt bun pentru Aristip este plăcerea clipei. El prețuiește orice fel de plăcere, deși, după unele relatări, el ar fi prețuit mai mult plăcerile corporale³⁰⁸. Aristip se afla aproape de concepția chiar și a lui Epicur, care vedea tocmai în lipsa durerilor cel mai înalt bun. Pentru cirenaic orice mijloc ce produce sentimentul plăcerii, este justificat. Totuși înțeleptul trebuie să se îngrijească, ca nu cumva o plăcere să fie urmată de o neplăcere și mai mare. Atît a mai păstrat Aristip din ideile etice ale maestrului său Socrate. În locul stăpînirii de sine și cunoașterii de sine el a pus cîntărirea cu sînge rece a plăcerilor, ce pot fi gustate și neplăcerilor ce sînt posibile. Aristip știe să prețuiască și cultura și bogăția. El înțelegea prin cultivare și cultură deprinderea corectă în conducerea înțeleaptă a vieții. Este interesant faptul că Aristip — spre deosebire de sofisti — face o distincție între ceea ce este corect din punct de vedere al naturii și din punctul de vedere al moralei. El nu recunoaște ca valabil decît punctul de vedere din urmă³⁰⁹. Dar fără să recu-

306. Platon, *Thaet* 152 A; Aristotel, *Metaphysik* X 1, 1053; Eug. Dupréel, *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippas*, Paris, 1956.

307. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 349; Sextus Emp., *Adv. Math.*, VII, 191.

308. Diog. Laertius, II, 90.

309. Diog. Laertius, *op. cit.*; Zeller, *op. cit.*, p. 382; Fr. A. Lange, *Gesch. der Materialismus* I, p. 32.

noască prin aceasta că ar exista valori morale eterne, cum credea Socrate, Aristip recunoaște anumite principii morale numai fiindcă îi era frică, că nerecunoașterea acestora i-ar produce neplăceri.

Față de stat și de societatea omenească, Aristip e complet indiferent, din pricină că, cu filozofia sa, el s-ar simți în orice stat acasă. Cirenaicii disprețuiesc orice lege, ce i-ar împiedica să guste anumite plăceri ³¹⁰.

Dintre urmașii lui Aristip numim pe unii mai puțin importanți și anume: fiica acestuia, *Areta*, fiul acesteia, *Aristip* cel Tânăr, *Ethiops* și *Antipater*. Aceștia nu adaugă nimic concepției lui Aristip. Antipater a fost maestrul lui *Anniceris* și *Hegesias*. Aceștia doi din urmă, împreună cu *Teodor* din Cirene, au dezvoltat unele idei ale lui Aristip.

Anniceris, care a fost contemporan cu Ptolomeus I, a deviat cel mai puțin de la filozofia lui Aristip. Acesta pretinde de la înțelept, ca acesta să sufere de dragul patriei sale și unele neplăceri. Că avea o inimă bună, ne dovedește faptul că *Anniceris* a fost acela care a răscumpărat pe Platon, când acesta a fost vândut ca sclav lui Dion și eliberat. Apoi spre deosebire de Antistene, *Anniceris* prețuiește dragostea de țară, prietenia, iubirea părinților față de copii și plăcerea spirituală o pune mai presus de cea senzorială ³¹¹.

Teodorus din Cirene a avut o viață zbuciumată. Fiind exilat din patria sa el ajunge în Atena, unde, din pricină că a scris o carte în care nega existența zeilor, a fost acuzat de asebie. Dacă n-a avut același destin ca Socrate, aceasta se datorește unui anumit Demetriu, care l-a salvat.

Deși *Teodorus* este o figură mai puțin simpatică pe care a produs-o școala cirenaică, el are meritul de a fi tras ultimele concluzii din filozofia lui Aristip. Pentru *Teodorus* cel mai înalt bun al vieții e un sentiment continuu de plăcere, sau cum zice el «de bucurie a cugetului». *Diogene Laertius* ne relatează că, în realizarea acestui scop, *Teodorus* nu se dădea înapoi de la nici un mijloc. El era indiferent față de prietenie, de patrie, de omenire și aceasta pentru a se elibera de orice îndatorire. Furtul, adulterul și alte asemenea sînt considerate a fi rele numai pentru ca masa mare de oameni să fie ținută în țarcuri; dar pentru înțeleptul cirenaic principiile ce interzic asemenea fapte n-au nici o valabilitate ³¹². *Teodorus* reprezintă o filozofie a egoismului celui mai brutal. El se aseamănă în această privință cu un singur gînditor modern: cu Max Stirner ³¹³. Atît *Teodorus* cît și Max Stirner ajung la un asemenea egoism numai din pricină că ei așează în locul lui Dumnezeu Eul lor.

310. Vezi: A. Windt, *Die Philosophia Cyrenaika*, 1841; H. von Stein, *De vita Aristippi*, 1885; Kinkel, *op. cit.*, p. 103—109; Nestle, *op. cit.*

311. Vezi Zeller, *op. cit.*, p. 382; Diog. Laert., II, 30, 96.

312. Diog. Laert., II, 97.

313. Vezi Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam p. 195.

O figură mult mai interesantă a școlii cirenaice a fost *Hegesias* și el contemporan cu Ptolomeu I. Acesta dezvoltă concepția lui Aristip cu totul în altă direcție decât Teodorus. Hegesias a ajuns la această direcție, probabil fiindcă s-a convins că ideile lui Aristip și Teodorus sînt utopice, ceea ce l-a dus la un pesimism fără margini, devenind astfel un antemergător al marilor pesimiști Schopenhauer, Byron și Leopardi. Scopul cel mai înalt al vieții înțeleptului e — după Hegesias — completa indiferență față de toate bunurile lumii. El recunoaște că natura îl mîină pe om să caute fericirea și plăcerea, dar acestea nu pot fi realizate, din pricină că destinul pune mereu și mereu noi piedici în calea realizării fericirii și plăcerii. Așa se face că, dacă omul gîndește mai adînc, ajunge la concluzia că moartea este mai bună decât viața³¹⁴. Se relatează că Hegesias a descris așa de intuitiv tragicul și mizeriile vieții încît cîțiva dintre elevii săi s-au și sinucis³¹⁵. De aceea Hegesias a și fost numit de cei vechi «*Ἡγησίας πεισι-θάνατος*» (cel care știe să convingă spre moarte).

Plictiseală și durere acestea sînt după Schopenhauer și Leopardi extremele între care pendulează viața omului și, din această pricină, sinuciderea este singura salvare din această tragică pendulare fără de nici un sens. Aici se întîlnesc, după Kinkel, pesimismul antic cu cel modern. Dar totuși pesimismul lui Hegesias se deosebește de acela al filozofilor moderni. Schopenhauer va considera natura umană ca fiind originar rea, în timp ce Hegesias crede că nimeni nu este rău de la natură, ci că devine rău, dacă se lasă stăpînit de pasiuni. De aceea el ajunge la concluzia că «oamenii nu trebuie să fie urîți, ci să fie ajutați ca să devină mai buni»³¹⁶. Este adevărat că și Schopenhauer prețuiește mila, dar el este de părere că caracterul înăscut al omului nu poate fi schimbat cu nici un preț. Abia această concluzie face ca lumea să apară ca un nonsens și duce la consecințele cele mai absurde ale pesimismului. Hegesias mai poartă totuși un rest din idealismul socratic în sufletul său, ceea ce se face simțit și în concepția sa despre lume și viață³¹⁷.

3. ȘCOALA MEGARICĂ

Intemeietorul școlii megarice este **Euclid** din Megara (cca 360 î.Hr.), ceva mai în vîrstă decât Platon, cu care era prieten și cu care făcea parte din cercul de elevi al lui Socrate. Despre Euclid se relatează că,

314. Vezi Diog. Laertius II, 93, 94.

315. Despre mulți care au fost induși în eroare de opera lui Schopenhauer, nu știm nimic. Dar avem date precise că cel mai însemnat elev al acestuia și anume Filip Mainländer, autorul lucrării «*Filozofia mîntuirii*», s-a sinucis.

316. Diog. Laertius, 95.

317. Vezi bibliografia cu privire la istoria pesimismului la Überwegs, *Grundriss der Gesch. der Philos. der Neuzeit*, dritter Teil, Berlin 1888, p. 457—458.

deși între Atena și Megara era stare de război, ceea ce a făcut pe ateniени să facă o lege, după care oricare megarian prins între zidurile Atenei să fie condamnat la moarte, acesta nu s-ar fi înfricoșat, ci travestit făcea două mii de pași pînă la închisoarea în care se găsea Socrate, pentru ca să-l asculte pe acesta. Euclid a fost de față la moartea lui Socrate (Fedon p. 59 F) și el a fost acela, care, după moartea acestuia, le-a oferit azil elevilor marelui Atenian, ca să-i salveze de la prigoane. Dintre elevii lui Euclid nu amintim decît pe aceia care și-au făcut un nume în filozofie și anume pe : Eubulides, Diodorus, Kronus din Jasos și Stilp din Megara. Acesta din urmă a fost maestrul lui Zenon, întemeietorul stoicismului.

Interesant este că megaricii nu sînt influențați numai de către Socrate ci și de eleați. Unii dintre ei au studiat pe Parmenide, iar alții pe Zenon eleatul. Ei au descoperit, așadar, că între filozofia lui Socrate și eleați se pot face apropieri. În încercarea lor însă de a exploata această apropiere, megaricii ajung ca, în loc să dezvolte filozofia lui Parmenide cu ajutorul metodei socratice, ei au încercat să reducă filozofia lui Socrate la punctul de vedere parmenidian. Socrate căuta noțiunea ca o unitate generală a obiectelor. Același lucru vor să-l facă și megaricii. Dar aceștia ajung la concluzia — sub influența lui Parmenide — că noțiunea generală nu cuprinde nimic real. De aceea ei neagă noțiunile generale, făcînd excepție numai cu noțiunea «existență». Dar și aceasta, cred megaricii, este numai puțin reală; căci Existentul, care mai este numit și Unul sau Dumnezeu, Rațiunea sau Binele, încetează de a mai fi un concept general, din pricină că el înseamnă negația realității. Megaricii gîndesc conceptul «existență» în sens general, numai ca posibilitate, așa cum îl va înțelege și Hegel, care la începutul Logicii sale, vorbește despre Absolut, Dumnezeu, Ideea numai ca o posibilitate absolută. Și de aceea ei neagă că posibilul ar putea exista. Socrate dimpotrivă căuta noțiunea pentru ca să poată înțelege individualul, realitatea. Megaricii se îndepărtează deci de metoda socratică.

Diodor neagă existența mișcării și prin aceasta el se vădește a fi elevul lui Zenon din Elea³¹⁸. Printre argumentele lui Zenon împotriva posibilității mișcării este unul ce se numește argumentul «săgeții». Acesta afirma că săgeata ce zboară stă, căci într-o parte nemărginit de mică de timp ea se mișcă nemărginit de puțin, așadar ea nu se mișcă ci stă. Dar dacă săgeata stă în fiecare clipă, atunci ea stă în tot decursul timpului. Acest argument este preluat de Diodor cuvînt cu cuvînt.

318. Vezi : Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos libri XI*, 112 și X 113.

Mai interesantă pare concepția religioasă pe care o reprezintă megaricii. Pentru aceștia Unul, Existența este identică cu Divinitatea, cu Binele și cu Rațiunea. Ca și Zenon, megaricii neagă mișcarea și multiplicitatea aparițiilor, ceea ce înseamnă că ei neagă lumea aparițiilor, cu scopul de a accentua și mai mult realitatea exclusivă a Divinității. Dar această Divinitate nu se exteriorizează, cum cred panteiștii în aparițiile singulare, căci aceste apariții sînt în realitate nimic și de aceea nu există decît o Divinitate bună în sine, care poartă în mîinile sale inima omului. Numai acesta există în eternitate. Megaricii dezvoltă astfel o idee socratică, dar cu deosebirea că Socrate n-a mers atît de departe, încît să nege că în lumea aparițiilor n-ar exista rău și erori. Euclid însă neagă acest lucru, el neagă existența răului ³¹⁹.

Unii istorici ai filozofiei antice afirmă că prin Euclid au pătruns în școala megarică elemente sofistice-eristice.

BIBLIOGRAFIE

Überweg, *Gesch. der Philosophie*, herausgegeben von K. Prächter, Bd. I; A. G. Winckelmann, *Athisthenis Fragmenta*, 1842; P. Natorp, *Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems im Altertum*, 1884; F. Dümmler, *Akademika*, 1889; Gomperz, *op. cit.*; A. Wendt, *De philosophia cirenaica*, 1841; H. v. Stein, *De vita Aristippi*, 1855; Deycks, *De Megaricorum doctrina*, 1827; Mallet, *Histoire de l'école de Mégare*, 1845; Dr. G. Kafka, *Sokrates, Platon und der sokratische Kreis*, 1821; Henne, *École de Mégare*, Paris, 1848; W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, Berlin, 1922; W. Nestle, *Die Sokratiker*, 1922; Kranz Walther, *Die griechische Phil.*, Freib. in Briesg. 1950; R. S. Brumbaugh, *The philosophers of Greece*, New York, 1970; A. J. Festiguère, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1970.

4. XENOFON

Despre viața acestui elev al lui Socrate nu avem date așa de sigure. Se presupune că el ar fi trăit între 444 sau 430—354 î.Hr. El n-a ascultat pe Socrate decît un timp foarte scurt și toți istoricii filozofiei sînt de acord că, fiind militar, n-a înțeles spiritul filozofiei socratice. Diogene Laertius îl descrie ca fiind vanitos și ca avînd talent literar. Printr-un prieten cu numele de Proxenos, ajunge la curtea lui Cyrus cel Tânăr, în slujba căruia a intrat. Apoi, fire de aventurier, a luptat alături de spartani împotriva patriei sale, Atena. Drept recompensă, spartanii i-au dăruit o moșie, pe care însă a pierdut-o atunci cînd tebanii au învins pe spartani. Se pare că a murit în Corint (355 î.Hr.).

319. Vezi : Diogene Laertius, *op. cit.*, 106.

Prin concepția sa despre lume și viață, Xenofon se aseamănă cu cinicii. Joël îl și consideră a fi cinic³²⁰. Xenofon preamărește ca și cinicii viața la țară și în natură, agricultura, arta călăritului, oțelirea corpului și stăpânirea de sine. De asemenea el împărtășește cu cinicii disprețul față de știință.

Spre deosebire de cinici însă Xenofon fixează ca ideal suprem al vieții mulțumirea de sine. Neînțelegându-l pe Socrate, el identifică binele cu utilul, iar generalul îl gândește numai sub forma individualului. Pentru a înțelege mai bine concepția lui Xenofon, Kinkel îl pune în comparație cu cinicii. Antistene se comportă negativ față de lume și plăcerile acesteia și aceasta din pricină că acesta dorea să contribuie la nașterea unei noi umanități. Pentru Xenofon oțelirea și stăpânirea de sine se află în slujba individului, în slujba fericirii acestuia, care ia locul lumii.

Xenofon mai afirmă că binele este ceea ce-i folosește omului. Ce concluzie se poate trage din această concepție în viața practică a omului? Acesta trebuie să caute ca prin toate mijloacele să se afirme, să ajungă la putere și prin putere să stăpânească. Când citim lucrările lui Xenofon, avem impresia că citim lucrările scriitorilor moderni, care fixează ca scop al năzuințelor morale puterea politică³²¹. Kinkel îl și compară pe Xenofon cu Treitschke³²², deși cel dintâi nu este așa de subtil ca cel de al doilea. În opera sa *Kiropedie* și *Niero* Xenofon expune un proiect ideal valabil pentru domnitor și conducerea statului. El reprezintă ideea că domnitorul este un stăpîn absolut al poporului. Ba merge chiar atât de departe încît afirmă că bărbatul este stăpînul absolut al femeii³²³. De asemenea, Xenofon justifică, din acest punct de vedere, și sclavagismul³²⁴.

În ceea ce privește concepția etică Xenofon reprezintă ideea, ca și Antistene, că virtutea constă în exercițiu și obișnuință și că de aceea virtutea trebuie mereu și mereu din nou cucerită.

Dar concepția lui Xenofon despre virtute este, în raport cu a unora dintre gînditorii despre care am vorbit, de un nivel minor. Căci dacă virtutea este identică cu puterea și bunăstarea individului, s-a terminat cu armonia sufletească în sine însăși și cu viața în comunitate. Etica

320. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrate*, 1893.

321. *Memorabilia* IV 6, 8; III 8.

322. Kinkel, *op. cit.*, p. 122.

323. *Ibidem*, p. 123.

324. Vezi exemple la Joël, *op. cit.*, II, 1, p. 44.

lui Xenofon reprezintă aceeași primejdie pentru comunitatea umană ca și aceea a sofistilor. Cît de departe se află acesta de marele atenian, Socrate, care afirmase hotărît că e mai bine de a suferi nedreptatea decît a o făptui. Xenofon, dimpotrivă, a fost de părere că este un bine a face rău vrăjmașului.

De asemenea și în ceea ce privește religia, Xenofon reprezintă un politeism mitic. El disprețuiește rațiunea și știința și crede în oracole superstiții și într-o pseudo-religie de un nivel inferior.

BIBLIOGRAFIE

Vezi Zeller, *op. cit.*; J. D. Hoëvell, *De Xenophontihis Philosophia*, Groning 1840; W. Engel, *Xenophones politische Stellung und Wirksamkeit*, 1853; A. Garnier *Histoire de la Morale: Xénophon*, Paris, 1857; Henkel, *Xenophon und Isokrates*, 1866; Beckhaus, *Xenophon der Jüngere u. Sokrates, oder über die unechten Schriften Xenophons*, 1872; A. Croiset, *Xénophon, son caractère et son temps*, Paris, 1873; vezi bibliografie la Überwegs, *Grundriss ...erster Teil*, p. 122; Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Bd. I*; Praechter, *Philosophie des Altertums*, Freib. in Breisg., 1957; W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, 1950; A. Delatte, *La formation humaniste selon Xénophon*, *Bullet. Acad. Royal, Belge (Lettres)*, 1949; André Gresson, *La philosophie antique*, Paris, 1956.

IV

SISTEMELE UNIVERSALE

Perioada sistematică

A.

IDEALISMUL PLATONIC

În timp ce acești elevi ai lui Socrate, pe care i-am numit «socratici mici» sau «unilaterali», au înțeles într-un chip unilateral filozofia marelui Atenian, ceea ce a făcut ca ei să elaboreze niște concepții filozofice ce n-au putut dăinui mult timp. Platon a dezvoltat filozofia socratică, creînd astfel un sistem original monumental, ce a avut o însemnătate hotărîtoare pentru întreaga evoluție a gândirii filozofice și a vieții spirituale a popoarelor europene. «O punte de aur duce de la lumea ideilor lui Socrate la imperiul filozofiei platonice. Cine știe să treacă peste acest pod, acela înțelege ușor că toți ceilalți elevi ai lui Socrate au bătătorit, mai mult sau mai puțin, drumuri greșite, întrucît ei au pierdut din ochi idealul spre care se îndrepta tînărul din istorioara lui Kirolenko»³²⁵, pentru care a trăit și a murit Socrate. Sau, ca să întrebuițăm o altă asemănare a lui Kinkel, «dacă Dumnezeu, care cîntărește sufletele oamenilor în cîntarul de aur al destinului, ar pune într-o parte a balanței sufletele lui Socrate și Platon, iar în alta sufletele tuturor filozofilor despre care am arătat pînă acum, partea balanței în care se găsesc sufletele celor doi ar cîntări mai mult. Atît de mult depășesc aceștia pe ceilalți gînditori în ceea ce privește spiritul științei și al moralității»³²⁶. De aceea, era natural ca filozofia socratică-platonică să influențeze hotărîtor evoluția gândirii umanității, căci spiritul filozofiei platonice formează fermentul, care mișcă și fecundează viziunile despre lume și viață ale marilor filozofi ai epocii patristice, ai evului mediu, ai Renașterii și ai timpurilor moderne. Părinții Bisericii, marii teologi

325. Vezi : Kinkel, *op. cit.*, p. 67.

326. *Ibidem*, 126.

ai scolastici, filozofii Renașterii, Kant, Fichte, Hegel, neokantismul și neohegelianismul îi sînt tributari lui Platon. Importanța lui Platon poate fi asemănată cu aceea a lui Kant, dacă nu o depășește chiar pe a filozofului german. Însemnătatea mare a filozofiei platonice constă în faptul că aceasta nu se sfîrșește în dogme fixe, ce în chip necesar trebuiau să fie depășite în decursul istoriei gîndirii omenești, ci valoarea ei mare și sensul ei adînc constă în metoda pe care a întrebuițat-o Platon și în năzuința științifică a acestuia, ce a deschis spiritului uman posibilități creatoare nesfîrșite.

Platon a fost cel dintîi filozof antic grec care a elaborat un sistem filozofic, ce cuprinde toate disciplinele filozofice, ce au ca obiect toate aspectele vieții, ale lumii și ale omului. El tratează, dintr-un punct de vedere unitar, epistemologia, psihologia, metafizica, etica și teoria statului. Desigur că problemele etice, antropologice și religioase se află și la Platon pe primul plan. Acesta avea convingerea, ca și Socrate, de altfel, că punctele de vedere etice-religioase sînt hotărîtoare în soluționarea tuturor problemelor filozofice, aceasta din motivul că și pentru Platon eticul constituie adevărata natură a omului.

Nietzsche i-a adus lui Socrate printre alte acuze și pe aceea că înțeleptul grec n-a avut nici o înțelegere pentru artă. Această acuză nu-l privește pe Platon, care se pare că are prea mult simț artistic, fiindcă în sistemul platonice fantezia creatoare artistică joacă un rol hotărîtor. Se știe că înainte de a-l cunoaște pe Socrate, Platon a scris poezii foarte reușite. De aceea cine vrea să-l înțeleagă pe Platon, trebuie să-l înțeleagă ca poet și filozof într-una.

1. VIAȚA ȘI OPERA LUI PLATON (427—348 î.Hr.)

a. **Viața lui Platon.** Platon s-a născut la Atena (sau Egina) în 7 Thargolion a primului an al Olimpiadei a 88-a, așadar în anul 427 î.Hr., sau, după alții, în 7 Thargolion Olimpiada a 87-a, adică în anul 428 î.H. ³²⁷, primind numele de Aristokles, ca fiu al lui Ariston și al Periktionei, care își aveau originea într-una dintre cele mai vechi și mai nobile familii din Atena. Ariston se trăgea din familia regelui Kodros, iar Periktione, din familia lui Solon. Porecla de Platon i-a fost dată mult mai tîrziu de un maestru de gimnastică și aceasta din pricina figurii lui solide, a frumuseții, armoniei și sănătății lui fizice ³²⁸. Din acest motiv nu este deloc surprinzător că poporul grec l-a trecut pe Platon în legendele sale. Așa de ex. Olimpodor ne-a transmis legenda că, îndată după nașterea

³²⁷ Data nașterii lui Platon, ca de altfel și anul morții, nu este precisă. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 390; Überwegs, *Grundriss...* Erster Teil, p. 139.

³²⁸ Zeller, *op. cit.*, p. 392.

lui Platon, părinții acestuia l-au așezat pe Hymettos, în timp ce ei aduceau jertfă lui Pan, lui Apollo și nimfelor. În timpul acesta albinele zburau în jurul copilului și-i depuneau pe buze miere și de aceea acesta va vorbi mai târziu așa de frumos și de inspirat. Iar după altă legendă și mai veche, Platon ar fi de origine divină. Aceste legende nu lămuresc decât faptul că Platon a fost o personalitate uriașă.

Din acest motiv este foarte interesant să urmărim pe Platon pe drumul educației sale. Platon a trăit cu intensitate destinul așa de zbuciumat și schimbător al patriei sale. Se crede că profesorii lui au fost Dionisiu, Ariston din Argos³²⁹, Drakon și Megillus din Agrigent³³⁰. Platon a luat parte la mai multe expediții și lupte la Tangra, Corint și Delium. Dar aceste războaie, expediția în Sicilia și mai ales dezastrul suferit de Atena în războiul împotriva Spartei, au contribuit în mare măsură ca să-i atragă atenția tânărului Platon asupra metehnelor de guvernământ ce stăpîneau în orașul său natal³³¹. Deși, trebuie să subliniem acest lucru, Platon își iubea cu pasiune orașul în care văzuse lumina zilei. Se spune că el ar fi zis, cu o ocazie oarecare, că mulțumește zeilor pentru trei lucruri: că s-a născut bărbat, că el s-a născut în Atena și, în sfârșit, că el s-a născut în timpul lui Socrate.

Faptul că el a trăit în preajma genialului înțelept atenian a avut o importanță covârșitoare asupra evoluției spirituale a lui Platon. Se știe că Socrate a fost un dușman neîmpăcat al regimului oclocrat. Resentimentul lui Socrate față de democrație era fundamentat pe o convingere doctrinară. Meteahna cea mare a democrației era, după Socrate, că în timp ce în viața cetățenească în orice afacere hotărăște specialistul, în afacerile oficiale și în conducerea statului, după convingerea democratică, trebuie să hotărască numărul de voturi și nu înțelegerea³³². Acest fel de a gândi era pentru Socrate o nebunie și din această pricină el combate democrația. În această tendință antidemocratică Socrate se întâlnește cu tinerețelul atenian aristocrat. Probabil că și aceasta l-ar fi determinat pe Platon să-l urmeze pe Socrate³³³.

Înainte de a-l cunoaște pe Socrate, Platon se ocupase — cum am remarcat — cu poezia, în care, după spusa lui Zeller, ar fi ajuns foarte departe³³⁴. De asemenea el a fost introdus în filozofia heracliteană de către Cratylus³³⁵. Dar se spune că, în clipa în care Platon l-a cunoscut,

329. Diogene Laertius III, 4.

330. Plutarch, *De mus.* 17.

331. Vezi: Scrisoarea a VII-a platonice 324 A — 326 B.

332. W. Windelband, *Platon*, în «Formmans Klassiker der Philos.», p. 17.

333. Socrate și Platon, ca și Aristotel, reprezintă eronata idee că oamenii de la natură sînt sortiți ca unii să fie sclavi, iar alții stăpîni.

334. Zeller, *op. cit.*, p. 395.

335. Aristotel, *Metaph.* I, 6.

datorită lui Critias și Charmides, pe Socrate, a ars toate încercările sale poetice și a urmat acestuia³³⁶. Platon era în vîrstă de 20 de ani. Tînărul plin de entuziasm și cu o fantezie creatoare puternică a avut o ocazie bună de a-și disciplina gîndirea în preajma logicianului Socrate, iar mărimea de caracter a maestrului său i-a trezit admirația. Este mai mult ca posibil că în acest timp el a făcut cunoștință și cu alte direcții filozofice³³⁷. Deci Platon și-a cîștigat o cultură imensă, fie prin educația și instrucția temeinică pe care o primise, fie prin influența pe care a exercitat-o asupra sa atmosfera spirituală în care el respira. Căci nu trebuie să uităm că educația tînărului Platon se întîmplă într-o epocă în care Atena era sufletul cultural al lumii antice. Literatura creată de tragi-dienii greci era în floare tocmai în timpul școlarității lui Platon. În același timp cu genialele opere ale lui Sofocle, Eschil și Euripide se mai jucau piesele lui Aristofanes, pe care Platon sigur că le-a cunoscut. El a mai fost apoi influențat și de megaricul Euclide. Toate aceste influențe au contribuit ca Platon să ajungă la convingerea «că nemurirea sufletului nu o poate cîștiga înțeleptul decît prin totala sa dăruire în slujba Ideii»³³⁸.

Dar Platon n-a fost influențat numai de literatură, teatru și filozofie, ci și de artele plastice. În acest timp Stoua Poikile a fost înfrumusețată cu tablouri de către celebrii pictori Polygnot și Pamainos, iar Phidias și Polokletos au împodobit Atena cu sculptori, ce și astăzi fac obiectul admirației noastre. În gustarea acestor opere de artă a deprins și Platon măiestria de a descrie cu multă plasticitate ideile, devenind astfel cel mai mare «sculptor al ideilor» al antichității³³⁹.

Desigur că de mare importanță a fost mai ales influența pe care Platon a suferit-o din partea filozofilor ca Euclide, prin care a cunoscut filozofia eleată, Simmias și Cebes, prin care el a cunoscut filozofia lui Philolaos și Heraclit. Trebuie să mai subliniem faptul că în acest timp înfloreau în Atena sofistica și retorica. Platon a cunoscut temeinic sofistica, pe care el o va combate cu ardoare³⁴⁰. De asemenea Platon combate și retorica timpului său, din pricină că retorii confundau retorica cu filozofia. Se mai crede că Platon ar fi ascultat în Atena pe Zenon din Elea. Că el a cunoscut temeinic filozofia eleată ne stă mărturie dialogul *Parmenides*.

Dar influențele acestea au fost mult depășite de aceea a lui Socrate. Am văzut că Socrate trăia într-o epocă în care în Atena făcea mare de-

336. Diog. Laert. III, 6; și Überwegs, *Grundriss...* 1. Teil, p. 141.

337. *Ibidem*.

338. Kinkel, *op. cit.*, p. 132.

339. *Ibidem*.

340. Totuși despre sofistii Gorgias și Protagoras Platon vorbește cu oarecare respect.

zastu individualismul cel mai cras. Sofiștii, retori și mulți poeți ai timpului preamăreau individul, pe care-l considerau a fi substanța lumii morale. Socrate se opune curentului acesta individualist prin aceea că el caută să trezească spiritul autocunoașterii, fiindcă certitudinea oricărei realități morale se află în cunoașterea legilor general-valabile, ce se află în conștiința morală. Ce impresie uriașă trebuie să fi făcut apariția lui Socrate asupra spiritului cu o rezonanță afectivă atât de mare ca a lui Platon? Aceasta cu atât mai mult cu cât și Platon era martor al decadenței morale și religioase înăuntrul comunității de viață a poporului atenian. La această decadență au contribuit, desigur, și unii tragedieni, care și-au permis să expună în operele lor zei și eroi, care trezesc risul. Sofiștii preamăreau, cu cuvinte mari și umflate, posibilitățile individului și subiectivismul moral. Superstițiile cele mai copilărești își găsiseră iarăși un pământ fertil în Atena. Socrate le combate cu un argument, care-l apropie de filozofii eleați, întrucât el face dovada că virtutea și moralitatea sînt cunoaștere autentică. Sofiștii au așezat pe tron, în locul rațiunii, intelectul cotidian, al simplismului, iar cei care mai credeau în mistere au trimis în exil atât intelectul cât și rațiunea. Socrate are meritul de a le fi readus în patria lor și cu aceasta în cultura omenirii și de a le fi redat locul care li se cuvenea, ceea ce a însemnat că el a ridicat rațiunea la rangul de domnitoare peste intelect și instinct. În preajma acestei personalități uriașe pe care Platon o urmează pe străzile și piețele Atenei, pentru a-i sorbi cuvintele și a-i pătrunde sensul spuselor sale, el învață cu multă trudă arta dialecticii și a descoperirii adevărului, pentru a-și clădi în lumea spiritului său o lume nouă și pentru a se transforma, cum zice Zeller, dintr-un poet diletant într-un filozof veritabil. Opt ani a luptat Platon cu spiritul lui Socrate, așa cum Iacob a luptat cu îngerul Domnului, și rezultatul acestei lupte a fost că scînteia geniului, ce mocnea în sufletul lui Platon, s-a transformat într-un incendiu uriaș. De aceea este și explicabil de ce Socrate este personajul principal în toate dialogurile platonice.

Dar și mai mult l-a zguduit moartea martirică a prietenului și maestrului său iubit. Bolnav fiind, Platon n-a putut lua parte la ultimele discuții pe care Socrate le-a avut cu elevii săi³⁴¹. Dar această dramă, pe care a trăit-o cea mai interesantă figură de filozof a antichității, a fost așa de hotărîtoare, încît ea l-a determinat pe Platon să se salveze din lumea senzorială într-o lume suprasensibilă, cum zice Zeller³⁴². De aceea după moartea lui Socrate nici o problemă nu i-a mistuit sufletul lui Pla-

341. După relatarea din *Phedon* 59 b, Platon a fost în acest timp bolnav.

342. Zeller, *op. cit.*, 207. Unii istorici ai filozofiei antice cred că în timpul cît l-a ascultat pe Socrate, Platon a elaborat și proiectul teoriei despre Idei. Vezi: Überwegs, *Grundriss...* p. 141.

ton cu dogoarea ei mai mare decât problema politicii celui mai bun stat. Poate că numai problema nemuririi sufletului l-a mai chinuit așa de mult. Platon reprezintă ideea că între morală și politică există o legătură existențială. Pentru el etica este temeiul etern al politicii, căci această convingere i-a întărit-o moartea eroică a lui Socrate. Acesta și-a aruncat viața în cumpăna morții, tocmai pentru a salva eternitatea valorilor etice. Din dialogurile platonice ajungem la concluzia că sufletul mare al lui Socrate trăiește mai departe tocmai fiindcă în acesta era vie nostalgia după ceea ce are valoare eternă. Ceea ce a fost muritor în ființa lui Socrate a dispărut, dar în opera platonice a rămas ceea ce era în acesta veșnic și netrecător: Socrate ca prototipul înțeleptului, ca paradigmă pentru aceia care năzuiesc să împreune adevărul cu viața și existența.

După moartea lui Socrate, îl întâlnim pe Platon la prietenul său Euclid în Megara (399 î.Hr.). Cât timp a rămas el în Megara, nu știm nimic precis. De asemenea nu știm dacă din Megara el s-a întors la Atena sau a plecat într-o călătorie mai îndepărtată în Egipt. După unii biografi Platon s-ar fi întors în Atena, unde el era însă indezirabil, pentru regimul democratic ce domnea acolo, căci se știe că Platon intenționa să înlocuiască democrația cu aristocrația spirituală, ce se fundamentează pe o cultură morală și o credință religioasă mai înaltă. Este convingerea pe care Platon și-o câștigase în preajma lui Socrate, că adevăratul conducător al poporului trebuie să fie numai filozoful (înțeleptul), așadar rațiunea.

Mînat de năzuința de a se instrui și a asimila cît mai multă știință, Platon face în anii 395—390 î.Hr. călătorii mai îndepărtate în Kyrene și Egipt, Italia sudică și Sicilia. Asupra ordinei cronologice a acestor călătorii părerile sînt foarte diferite. Sigur este că în Egipt el a făcut cunoștință cu știința înaltă a preoților egipteni, iar în Kyrene, Platon face cunoștință cu vestitul matematician Theodorus, care îl introduce în științele matematice³⁴³. Căci, după mărturia lui Proclus, Platon a fost un eminent matematician³⁴⁴. Dar mai importante și mai fructuoase au fost călătoriile lui Platon în Italia de sud și Sicilia. În Tarent, Platon a făcut cunoștință cu filozoful pitagoreian Architas, care l-a introdus și mai temeinic în filozofia pitagoreică, decât au putut să face acest lucru în Atena un Cebes ori Simmias³⁴⁵. Iar în Sicilia, Platon se împrietenește cu cumnatul tiranului Dyonisos (cel Bătrîn), cu Dion, și prin aceasta voia să-l intereseze pe cel dintîi pentru planurile sale politice. Dyonisos n-a

343. Vezi Diogene Laertius III, 6. Zeller este de părere că Platon l-a cunoscut pe Theodorus în Atena, imediat după moartea lui Socrate.

344. Platon a introdus în matematică metoda analitică.

345. Vezi: Platon, Epistola VII-a p. 324 a.

arătat nici o înțelegere pentru ideile politice ale lui Platon ³⁴⁶, așa se face că filozoful ajunge în conflict cu acesta, care, ca să scape de «incomodul moralist», îl trată ca pe un prizonier de război, predându-l ambasadorului spartan Pollis, iar acesta îl vîndu ca sclav în Egina ³⁴⁷. Filozoful cirenaic Anniceris îl răscumpără și-i dăruie libertatea ³⁴⁸. După această experiență tragică Platon se întoarce în Atena.

Întors la Atena (361 sau 360) — se pare complet vindecăt de orice ambiție politică — Platon se dedică numai filozofiei. Anniceris a refuzat să primească suma de bani pe care el o plătitise pentru Platon, și cu aceasta s-a cumpărat grădina Akademos, unde Platon întemeie un fel de confrerie în gimnaziul de acolo ³⁴⁹. Este vestita Academie platonice, ce avea forma unei școli superioare în Gimnaziul lui Akademos ³⁵⁰, iar forma ei interioară era o comunitate spirituală între maestru și elevi cu o accentuată tendință filozofică. Era vorba despre o comunitate între personalități, care erau ținute laolaltă de aceleași idei filozofice: ideea înțelepciunii și a științei. În această comunitate — străină de orice interes material — «filia» devine temelia unui raport moral-spiritual în care maestrul dăruiește plin de iubire din bogăția sa spirituală, iar elevii se cultivă și se maturizează din prinosul acestui dar. «Prin comunitatea gândirii și a voinței de a produce adevărul împreună, acesta este pentru Platon, sensul oricărei prietenii și iubiri prin care oamenii trebuie să se unească. Din această unire a muritorilor, se produce mereu și mereu viața nouă a ceea ce este nemuritor ³⁵¹. În această Academie era un altar închinat muzelor și lui Eros; acelui Eros platonice, care n-are nimic de-a face cu iubirea senzorială, ci este reprezentantul năzuinței generale umane după Adevăr, Frumos și Bine. Așadar după ceea ce este veșnic. Este năzuința spiritualizată prin rațiune. Prietenia, iubirea și setea după știință se unesc în acest Eros și formează o forță, ce are menirea să unească umanul cu divinul ³⁵².

În această Academie, Platon își expune ideile sale filozofice, fie într-o formă dialogică, cum făcea Socrate, fie într-o formă expozitivă. Odată pe lună și în zile anumite profesorii și elevii se adunau și organizau câte un «symposion», în felul aceluia pe care-l descrie Platon în dialogul său celebru cu același nume. Platon nu era singurul profesor în

346. Diog. Laertius III, 18.

347. În anul 387; Vezi Diog. Laertius III, 19.

348. Zeller, *op. cit.*, p. 414. Încercarea zadarnică a lui Platon de a-și pune în practică ideile sale politice, constituie latura tragică a vieții acestui filozof.

349. Care va dura pînă la anul 529.

350. Existau trei gimnazii în Atena: unul numit Kynosarges, care a devenit școală cinică, al doilea numit Lykeion — va deveni școală peripatetică, și acela al lui Akademos, devenit Academie platonice.

351. W. Windelband, *Platon*, 1922, p. 30.

352. Kinkel, *op. cit.*, p. 146.

Academie, ba chiar și elevii lui Platon au ținut cursuri. Dintre aceștia amintim pe Speusippos, nepotul lui Platon și urmașul acestuia — la conducerea Academiei, Xenocrates din Calcedon, Menedemos din Phyra, Filippos din Opus, Eudoxos și Aristotel. Nu posedăm lista tuturor conducătorilor Academiei³⁵³, dar știm precis că ea a durat 900 de ani, pînă cînd un edict al împăratului Justinian (529 î.Hr.) a dizolvat-o.

Afară de cursuri, Platon lucra asiduu la operele sale. Dialogurile platonice au fost scrise în mare parte în timp ce Socrate trăia. Caracteristica acestora este că aceste dialoguri nu se termină cu adevăruri ultime, apodictice, absolute, ci — după modelul socratic — cu întrebări și probleme chinuitoare, cu aporii, fiindcă scopul acestora nu este să învețe, ci să trezească activitatea proprie și să deprindă la filozofare.

Platon a mai fost tentat de două ori să-și realizeze planurile sale politice în Sicilia. Intenția lui Platon în a doua călătorie pe care a făcut-o în Sicilia, întrerupîndu-și activitatea filozofică, a fost ca, împreună cu prietenul său Dion, să determine pe tînărul conducător Dyonisius să transforme tirania într-o monarhie întemeiată pe legi. Planul acesta n-a avut nici o șansă de izbîndă, din pricină că Dyonisius l-a suspectat pe Dion că are intenția să-l răstoarne. Dion a fost exilat, iar Platon a rămas fără nici o influență. A treia călătorie a lui Platon în Sicilia a făcut-o ca să împace pe Dyonisius cu Dion. Nici de data aceasta Platon n-a avut nici un succes, ba era să-l coste chiar viața, dacă n-ar fi intervenit pentru el Architas din Tarent.

După întoarcerea la Atena, Platon s-a dedicat exclusiv filozofiei. În această epocă își au obîrșia cele mai grele de sens dintre dialogurile sale, ca *Parmenide*, *Sofistul*, *Philebus* și *Legile*. Platon s-a convins că un filozof, cu principii ca ale sale, nu poate realiza nimic pe plan politic în Atena timpului său și de aceea ia hotărîrea «să formeze oameni politici» cum se exprimă Zeller³⁵⁴. După aceste eșecuri politice Platon nu s-a mai ocupat de știință și filozofie. El a murit în vîrstă de 80 de ani (347 î.Hr.). Elevii săi i-au cinstit memoria declarînd ziua nașterii lui Platon drept o sărbătoare mare pentru Academie³⁵⁵.

Fără îndoială că Platon a fost o personalitate mare și un filozof veritabil. Iată cum îl descrie Goethe: «Platon se rapoartă la lume asemenea unui spirit fericit, căruia îi place să găzduiască un timp în această lume. Și el nu e atît de preocupat să facă cunoștință cu ea, fiindcă el o presupune, cît mai ales să-i comunice ceea ce el aduce cu sine și de ceea ce

353. Vezi această listă în: Fr. Ueberwegs, *Grundriss...* 1. Teil, 1894, p. 360—362. Ultimul conducător al Academiei a fost Damascus din Damasc, 520—529.

354. Zeller, *op. cit.*, p. 420.

355. Obicei pe care l-a introdus și Marsilius Ficinius în activitatea Academiei platonice din Florența. Vezi P. P. Negulescu, *Academia neoplatonică din Florența*, București, 1927.

ea are nevoie. El pătrunde în adâncuri mai mult ca să umple lumea cu ființa sa, decât ca s-o cunoască. Platon se mișcă spre înălțime, cu nostalgia, ca să participe la originea ei. Totul ceea ce el exteriorizează se raportează la un întreg etern, la un Bine, Adevărat, Frumos, ale căror imperative el caută să le trezească în fiecare piept»³⁵⁶. Căci sufletul lui mare a fost mișcat de năzuința de a salva comunitatea de viață a poporului grec. Prin această năzuință Platon a devenit un moștenitor autentic al lui Socrate, deși, după cum observă același Zeller, Platon se va îndepărta întrucâtva de maestrul său mare. Spre deosebire de acesta, Platon elaborase un sistem filozofic, în care voia să-și introducă elevii săi, și de aceea el avea nevoie și de alte mijloace mai subtile și mai savante, pentru a face acest lucru. Din acest motiv filozofia sa a trebuit să se retragă de prin piețele și străzile Atenei în încăperile unei școli filozofice³⁵⁷.

Platon preamărește și el puterea măsurii pentru formarea vieții și a existenței insului. Dar el este departe de a admite simplitatea socratică și disprețul față de exteriorul și frumusețile vieții. Probabil că îl oprea să facă acest lucru originea sa aristocratică, sau educația lui artistică și interesul lui pentru întreaga realitate. Socrate a fost, cu toată aversiunea pe care el o nutrea față de democrație, o figură foarte populară, în timp ce personalitatea lui Platon ca și filozofia acestuia, au o trăsătură aristocratică. Platon nici nu se adresează tuturor oamenilor fără nici o deosebire, ci numai unor aleși, care sînt capabili să fie inițiați și să se împărtășească din cultura, știința și viziunea platonice despre lume și viață. El se adresa «acelei aristocrații a inteligenței, pe care el căuta să fundamenteze și statul său» și care caracterizează întreaga sa personalitate³⁵⁸. În Platon se unesc, într-un chip minunat, cea mai îndrăzneată idealitate cu o perspicacitate rară a gândirii cît și aplecarea spre cele mai aride cercetări dialectice cu prospețimea creației artistice. Biografii și cunoscătorii filozofiei platonice au subliniat următoarele trăsături esențiale ale caracterului lui Platon: o sensibilitate accentuată pentru frumos, înălțimea gândirii lui morale, stăpînirea de sine³⁵⁹, liniștea sufletească și seriozitatea principiilor pe care el și-a durat existența sa. Este vorba despre «o frumusețe morală și sănătate sufletească a întregii vieți pe care Platon însuși, ca un elin veritabil, o pretinde înainte de toate... și pe

356. Citat la Überwegs, *Grundriss*, p. 143—144.

357. Academia era o sală spațioasă, cu bănci pentru școlari și o «exedra», de unde vorbea magistrul.

358. Zeller, *op. cit.*, p. 433. Vezi și: A. Riehl, *Führende Denker und Forscher*, Leipzig, 1922, p. 8.

359. Se spune că unui sclav, care greșise ceva, Platon i-a zis: «Norocul tău că sînt furios, că altfel ai fi căpătat lovituri».

care el a realizat-o în personalitatea sa proprie într-un chip exemplar»³⁶⁰. Caracteristica filozofului autentic este legătura intimă între caracterul și năzuința sa de a descoperi adevărul, pe care să-l realizeze în viața și existența sa proprie. Această năzuință o deprinsese Platon în preajma marelui său maestru : Socrate.

Ca o concluzie, putem încheia această caracterizare a vieții lui Platon, cu sublinierea faptului că acesta a fost o natură «olimpiană-apolinică», un prototip al frumuseții morale, al măsurii și al armoniei. Și «vraja personalității lui constă tocmai în această înălțare solemnă spre ceea ce este mai înalt și mai nobil pentru gândirea și voința omenască»³⁶¹.

b. **Opera platonice.** În momentul în care cineva, care cunoaște temeinic filozofia anteplatonică, citește un dialog platonice, rămâne uimit de deosebirea mare pe care o descoperă între felul de a gândi al filozofilor de pînă acum și acela al lui Platon. Indiferent dacă cineva compară limba în care sînt expuse ideile sau cuprinsul lucrărilor filozofice, deosebirea este așa de mare, între felul de a gândi al filozofilor antesocratici și cel al lui Platon, încît numai cu greu putem înțelege saltul uriaș pe care l-a făcut, într-un timp relativ scurt, gândirea greacă. Ce realizare măreață se află în acest salt, pe care-l săvîrșește gândirea antică greacă, dacă ne gândim la limbajul mitic al unui Tales, Anaximandru, Heraclit etc. și limbajul așa de poetic, atît de avîntat și în același timp așa de științific al lui Platon? La cei dinții lumea este încă plină de demoni, iar lumea era stăpînită de capricii și întîmplare și nu s-a făcut nici o încercare de a se ajunge la o fundamentare științifică unitară a lumii. Terminologia primilor filozofi este precară, nesigură, este suficient să ne gândim de ex. la «apeiron»-ul lui Anaximandru, la terminologia pitagoricilor sau a lui Anaximene. Dimpotrivă, Platon operează cu o terminologie științifică dezvoltată și precisă; cu o măiestrie necunoscută pînă la el întrebuițează el limba sa maternă, pe care o transformă într-o unealtă cu ajutorul căreia se pot exprima și cele mai subtile idei filozofice. Numai așa a fost posibil ca Platon să trateze cele mai adînci probleme cu privire la cunoașterea lumii și rezultatul meditațiilor lui să-l expună într-o formă, care ne trezește entuziasmul și nouă celor de astăzi. Dialogurile lui sînt adevărate opere de artă de o frumusețe neasemuită, «poetizări cu noțiuni ce farmecă prin forma lor literară și a structurii lor interioare»³⁶². În opera lui Platon s-au îmbinat, într-o perfectă armonie, gândirea rațională cu fantezia creatoare de imagini și metafore. La cea mai mare parte dintre filozofi, ca de ex. «la Aristotel,

360. Zeller, *op. cit.*, p. 434.

361. Windelband, *op. cit.*, p. 15.

362. Windelband, *op. cit.*, p. 38; A. Riehl, *op. cit.*, p. 9—11.

Spinoza, Kant, Hegel, putem admira spiritul științific, la câțiva dintre marii gânditori spiritul acesta se unește cu patosul profetismului, la alții ca de ex. la Descartes, Schelling, Schopenhauer, acest patos se unește cu frumusețea artistică a expunerii : Unirea acestor trei momente este caracteristică la Platon»³⁶³.

Problema autenticității operei lui Platon. Opera filozofico-literară transmisă posterității sub numele lui Platon cuprinde : Apărarea lui Socrate, 34 de dialoguri, o colecție de scrisori și câteva încercări poetice. Opera aceasta a trezit în decursul timpului o «problemă platonicească». Iată în ce constă această problemă : este vorba de a se ști cu certitudine : care sînt scrierile autentice ? care este data de alcătuire a fiecărei scrieri ? care este ordinea lor cronologică de alcătuire ?

Chestiunea autenticității operelor platonice a preocupat și pe criticii antici, mai ales aceia din școala gramaticilor alexandrini. Așa de ex. gramatistul alexandrin Aristofan din Bizanț (cca 200 î.Hr.) a clasificat scrierile platonice pe care el le crede autentice în *trilogii*. La fel și neopitagoreianul Thrasyllus (contemporan cu Tiberius) le-a clasificat în nouă *tetralogii*. Autenticitatea citorva dintre scrierile platonice a fost pusă la îndoială de aceștia. Dar această chestiune a devenit obiectul unor vii și nesfârșite discuții mai ales în timpurile moderne, mai cu deosebire în cadrul școlii critice germane a secolului al XIX-lea. În discuțiile în legătură cu această problemă se ținea cont pe de o parte de argumentul tradiției antice, ca dovadă externă, pe de alta critica internă, care, fără să țină cont de dovada externă, căuta să verifice fiecare scriere platonicească după criteriile expuse mai sus, și anume : 1) mărturisirile despre autenticitatea acestora ale scriitorilor antici, în frunte cu Aristotel ; 2) verificarea conținutului fiecărei scrieri, prin comparație cu cele autentice în mod sigur ; 3) verificarea în același fel, pe temeiul compoziției artistice ; 4) verificarea pe baze lexicologice.

Care sînt dovezile de autenticitate externe ? Mai întîi să răspundem la o întrebare premergătoare : cum ni s-a transmis opera platonicească ?

Academia avea și o bibliotecă, în care Platon și-a lăsat manuscrisele operelor sale. După moartea acestuia, șefia Academiei și a Bibliotecii a preluat-o Speusip, nepotul lui Platon, apoi, rînd pe rînd, Xenocrate, Palemon, Crates și Crantor în timpul vechii Academii³⁶⁴.

După aceștia urmează școlarii Academiei de mijloc și, în sfîrșit, aceia ai noii Academii, dintre care cei mai însemnați au fost Arcesilaos și Carneades.

363. A. Riehl, *op. cit.*, p. 39 ; G. Maire, *Platon (Philosophes)*, 2 éd. Paris, 1970.

364. Vezi amănunte la Diog. Laertius, *op. cit.*, III, 7—8 ; Cicero, *Academicæ Quaestiones*. Acesta enumeră lista întregă a școlarilor celor trei Academii ; Überwegs, *Grundriss...* Erster Teil, p. 360—362.

Aceștia au păstrat, asemenea unui depozit sacru, opera marelui întemeietor al Academiei³⁶⁵, așa că atunci când acesta și-a strămutat sediul în Ptolemaion, au fost strămutate acolo și toate originalele operelor lui Platon, pe care, mai târziu, în timpul împăratului Tiberiu, le-a consultat gramaticul Thrasyllus, cel care le-a grupat în *tetralogii*³⁶⁶.

Alte manuscrise s-au păstrat tot în biblioteca din Alexandria, pe care a înființat-o regele Egiptului și Ptolomeios Soter, cu concursul mai multor învățați, printre care a fost și platonicianul Heraclid Ponticos. Despre acesta se știe că el însuși a fost auditor al lui Platon și Aristotel. Ținând seama de acest amănunt și de faptul că a fost și o dorință a regelui către Demetrios Phalereus, organizatorul bibliotecii, ca să-i procure copii de pe toate operele filozofilor din Atena nu este cu puțință să admitem că nu s-au adus și operele celui mai vestit dintre filozofi.

Cît despre autenticitatea lor mai putem afirma că nu se poate închipui, ca abia după o generație — deci la anul 300 î.Hr. — când mai supraviețuiau contemporani ai filozofului, și ținînd cont de spiritul critic al grămaticilor alexandrini, să se fi introdus, sub numele lui Platon, scrieri străine.

În secolul al III-lea Callimach din Efes, chemat la biblioteca din Alexandria, alcătuieste cele dintîi cataloage (pinakes) ale «operelor și scriitorilor străluciți în felurite raporturi științifice». A fost o vastă bibliografie în 120 de cărți cu note biografice, critice și istorice asupra manuscriselor conținute în bibliotecă, în număr de peste o jumătate de milion.

Trecem peste criteriile după care Aristofan din Bizanț și învățatul Thrasyllus au grupat dialogurile platonice³⁶⁷ și subliniem numai faptul că datorită acestora se știe că 15 scrieri platonice sînt autentice³⁶⁸. Dar în urma cercetărilor critice antichitatea a ajuns la concluzia că numai 36 de scrieri, ce poartă numele lui Platon, ar fi autentice³⁶⁹.

Critica modernă nu s-a mulțumit cu argumentele aduse de tradiția antică, ci aplicînd critica filologică, a ajuns la alte rezultate. În special școala germană din secolul al XIX-lea, începînd cu Tennemann și mai

365. Cicero ne relatează că, după ce romanii au ocupat Atena, oratorul roman Crassus a dorit să consulte dialogul Gorgias, scolarul Charmandas numai cu mare greutate i-a îngăduit acest lucru. Vezi: Cicero, *De Oratore*, I, 45—47. Vezi: J. Chevalie. *Etude critique du dialogue pseudo-platonicien*, Paris. De mare importanță cu privire la opera platonice sînt cele 3 volume ale lui Paul Friedländer, Bd. I.: *Seinwahrheit und Lebenswirklichkeit*, 3 Aufl., 1964; Bd. II.: *Die platonischen Schriften*, 3. Auflage, 1964; Bd. III.: *Die platonischen Schriften*, 3 Aufl. 1972.

366. Vezi: Ueberwegs, *Grundriss...* p. 155.

367. Și anume: Politeia, Timaios, Critias, Sofistul, Politica, Cratylus, Legile, Minos și Epinomis, Theaitetos, Euthydemus și Apologia, Criton, Phaidon și Scrisorile.

368. Vezi: Waddington, *La philosophie ancienne et la critique historique*, Paris, 1904, p. 121.

369. Vezi: Ueberwegs, *Grundriss...*, p. 146—164 e discutată pe larg problema aceasta a autenticității cu multă bibliografie; P. Friedländer, *Platon*, 2 vol., vol. al II-lea: *Die platonische Schriften*. Fr. in Br., 1957 (retip. 1964—1972 în 3 volume).

ales Schleiermacher ³⁷⁰, a pus la îndoială autenticitatea unora dintre scrierile platonice transmise de antichitate. În urma discuțiilor și a cercetărilor judicioase, cu ajutorul metodei interne, întreprinse de Schleiermacher, K. F. Hermann, Munk, Grote, Überwegs și Zeller, s-a ajuns la concluzia că *20 de scrieri platonice sînt sigur autentice*. Acestea au fost apoi împărțite, din punct de vedere cronologic, în trei grupe.

Acela care a pus pentru prima dată problema ordinii în care au fost scrise dialogurile platonice a fost Schleiermacher. Clasificarea pe care a făcut-o acesta ține cont de cele trei epoci de activitate ale filozofului : Dialoguri, scrise pînă la moartea lui Socrate (399 î.Hr.), numite scrieri elementare ; de la 399 pînă la întemeierea Academiei (387 î.Hr.), numite scrieri preparatorii ; de la 387 î.Hr. pînă la moartea sa, numite scrieri constructive.

Schleiermacher pleacă de la considerația că Platon și-ar fi conceput scrierile după un plan unitar și le-ar fi dezvoltat într-o manieră progresivă. Această idee a fost însă combătută de alți critici ca K. Fr. Hermann ³⁷¹, Überwegs ³⁷², Ed. Munk ³⁷³, Teichmüller ³⁷⁴ și Wilamowitz ³⁷⁵.

Pe temeiul cercetărilor cu privire la conținutul, la stilul și la limba scrierilor platonice, pe care le-au făcut criticii englezi și germani mai ales, în ultimele decenii, s-a ajuns la împărțirea următoare a dialogurilor platonice :

I. Dialogurile socratice sau din tinerețe (confruntarea cu sofistii)

1. Apărarea (Apologia) lui Socrate.
2. Criton (Credința lui Socrate față de legi).
3. Euthyphron (Despre pietate).
4. Lysis (Despre iubire și prietenie).
5. Lahes (Despre vitejie).
6. Charmides (Despre înțelepciune).

II. Dialogurile critice principale, scrise în epoca maturității, în care este cuprinsă concepția despre lume, om și viață

1. Protagoras (Despre învățarea virtuții).
2. Gorgias (Împotriva falsei retorici).
3. Euthydemus (Persiflarea sofismelor sofistilor).

370. Vezi : Schleiermacher, în introducerile la opera lui Platon : *Plato's Werke*, Berlin, 1817—1828.

371. K. F. Hermann, *Geschichte und System der platon. Philos.*, 1839, p. 377.

372. *Op. cit.*

373. *Die natürliche Ordnung der platon. Schriften*, 1856.

374. *Die liter. Fäden im vierten Jahrhundert vor Christ*, 1881—1884.

375. Wilamowitz, *Platon I*, p. 7.

4. Cratylus (Împotriva falsei întrebuintări a iubirii de către sofisti).
5. Menon (Iarăși despre virtute și proiectul teoriei «reamintirii»).
6. Theaitetos (Critica concepțiilor epistemologice).
7. Hippias maior (După unii critici neautentic, important pentru pregătirea pentru «Symposion»).
8. Phaidros (Concepția despre idei).
9. Sophistes (Despre raportul dintre idei).
10. Symposion (Teoria despre «Eros» sau despre metoda după care pot fi intuite ideile, prototipurile eterne ale lucrurilor).
11. Parmenide (Despre raportul Ideilor cu lumea senzorială).
12. Phaidon (Despre moartea lui Socrate și despre nemurirea sufletului).
13. Philebos (Despre cel mai înalt bun).
14. Politeia (Despre Statul cel mai bun. Cea mai matură operă platonice. Ideea de bine este soarele divin, ce dă viață întregii realități).

III. Dialogurile scrise la bătrânețe

1. Timaios (Filozofia platonice a naturii).
2. Nomoi («Legile», despre state).
3. Critias (Filozofia istoriei).

EDIȚII ȘI TRADUCERI ALE OPEREI PLATONICE

Dialogurile platonice au fost editate pentru prima dată în epoca Renașterii în limba latină de către Marisilius Ficinus (1483—1484), în Florența, și sub influența lui Gorgios Gemistos Plethon și a lui Cosimo de Medici, care a susținut cheltuielile. Cu textul grecesc au fost editate de Aldus Manutius și M. Musurus în Veneția, în anul 1513. Alte ediții ale operei platonice sînt acelea ale lui Oporinus și Grynaeus, Basel, 1534 și 1536. Vestită este și ediția pariziană a lui H. Stephanus, însoțită de traducerea lui Jean de Sèvres, 3 volume, Paris, 1578, reeditată și în Lyon în anul 1590; apoi și de traducerea lui M. Ficinus, reeditată în anul 1602. De asemenea mai amintim următoarele ediții mai vechi: Biontină, 1781—1787; Tauchnitz, Leipzig, 1813—1819; 1829, 1850; Imman. Bekker, Berlin, 1816—1817, ediție cu un comentariu și scoli, ce a apărut și în Londra, 1826; F. Ast. Leipzig, 1819—1832; Gottfr. Stallbaum, Leipzig, 1821—1825; reeditată și cu prolegomene și comentarii; ediția Baiter, Orelli și Winckelmann, Zürich 1829—1842; Schneider, ed. greco-latină, 1846—1853; K. Fr. Hermann, Leipzig, 1851—1853; ediția cea mai bună a lui J. Burnet, 5 vol., Oxford, 1899—1906; ediția H. Omont, Paris, 1908.

Opera lui Platon a fost tradusă în toate limbile cu circulație universală.

Traduceri germane: *Platons Werke*, de Schleiermacher, traducere și introducere, Berlin, 1804—1810, ediție nouă, 1817—1824; apoi ed. 1828, 1855—1862; *Platons sämtliche Werke*, de Hieron Müller, cu introducere de K. Steinhart, 8 vol., Leipzig, 1850—1866; *Platons Werke*, traducere cu introducere, de Otto Apelt, Leipzig. Traduceri mai noi: *Apologie des Sokrates und Criton*, trad. de Apel. Fr. in Br., 1951; *Briefe Griechisch-deutsch*, trad. de Howald, Fr. in Br., 1951; *Euthydemos*, 1955, Fr. in Br.; *Gastmahl*, trad. de Hildebrandt, Fr. in Br., 1934; *Gesetze*, vol. I, cartea 1—6,

vol. II, cartea 7—12, vol. III, vol. I și II *Gorgias*, 1955; *Hauptwerke*, trad. alese cu introd. de Nestle, 1952; *Laches und Euthiphron*, trad. de Schneider, 1945; Menon, trad. de Apelt, 1951; *Phaidon*, trad. de Apelt, 1951; *Phaidros*, tradus cu introd. de K. Hildebrandt, 1953; *Philebos*, trad. de Apelt, 1955; *Protagoras*, trad. de Apelt, edit. de A. Mauersberger, 1956; *Sophistes*, trad. de Apelt, 1955; *Der Staat*, trad. de R. Rufener, introd. de G. Krüger, 1950; *Thätet*, 1955; *Timaios und Kritias*, 1955; *Werke des Aristiegs Eutyphron, Apologie Kriton, Menon, Gorgias*, ed. de K. Hoenn, 1948; *Platon, Sämtliche Werke*, în trad. lui Fr. Schleiermacher, 6 vol., 1970. Ed. engleză trad. B. Jowett, 4 vol., London, 1953.

Traduceri franceze: Ed. Victor Cousin, 12 vol., Paris, 1822—1840; ediție nouă de Barthélemy-St. Hilaire, 1896; ed. E. Chauvet și A. Saisset, 10 vol., Paris, 1878.

Traduceri în limba română: *Dialoguri*, trad. de St. Bezdechi, București; *Apologia lui Socrate*, trad. de Torouțiu, Cluj, 1911; *Plato, I. Apologia, Eutitron, Kriton*, trad. de C. Papacostea, București; *Banchetul*, trad. de I. Moșoiu; *Banchetul și Fedon*, trad. de C. Papacostea, București, 1932; *Statul*, trad. de V. Bichigan, București, 1932; *Platon, Opere*, trad. sub îngrijirea lui P. Cheția și C. Noica, cu un studiu introductiv de Ion Banu, ed. II, 3 vol., 1975.

Caracteristica, metoda și împărțirea filozofiei platonice

Filozofia platonice este pe de o parte desăvârșirea filozofiei socrate și a celei presocrate, iar pe de alta ea este o depășire a acestora. În filozofia presocratică conceptul de libertate față de lucruri și față de destin era necunoscut. Filozofii presocratici vorbesc și ei despre suflet, dar fără să cunoască esența și destinul acestuia. Încet se schimbă relația față de lucruri și concepția despre suflet, dar suficient de clar pentru a recunoaște etapele gândirii antice, ce duc cu necesitate la culmile filozofiei grecești, la Platon. Am văzut că Empedocle, de ex., se încrede în sensibilitate și caută să sprijine senzațiile unui simț pe cele ale altui simț. Heraclit însă trage la îndoială cunoașterea senzorială și caută să fundamenteze cunoașterea pe temeiurile Logosului, deși acest Logos mai purta haina grea a senzorialului³⁷⁶. Consecința acestei concepții heraclitene a sfârșit prin a transforma întreaga existență în devenire. Este meritul eleaților de a fi arătat că existența adevărată constă în ceea ce este identic cu sine și se află într-o eternă nemișcare și că, deci, adevărul nu se revelează decît în gîndire. Dar filozofii eleați s-au îndepărtat, în încrederea lor mare în gîndire, cu totul de lucruri, așa că a fost necesar ca Democrit să facă corectura și să încerce o fundamentare a naturii din originea rațiunii însăși, absolutizînd atomul și transformîndu-l într-o entitate metafizică ultimă. Filozofii antesocratici erau sclavi ai lucrurilor. Problema importantă pe care aceștia căutau să o soluționeze era aceea a originii lumii, a începutului acesteia; problema lui «arhe». Pentru sofisti, dimpotrivă, individul devine purtătorul lumii. În timp ce Parmenide se retrăsese fricos din lume în sufletul propriu, Protagoras exprima ideea centrală a sofisticii cînd zicea: Eu, individul, sînt «măsura tuturor lucrurilor», ceea ce înseamnă cu alte cuvinte, că

376. Kinkel, *op. cit.*, p. 150.

lumea există numai în sufletul acestuia. Cu această afirmație sofistii au pus în joc tot ceea ce descoperise mare spiritul grec: legile naturii și legile ce țin laolaltă comunitatea umană.

Acestea erau amenințate de subiectivismul sofștilor și de aceea nemiloasa luptă pe care Socrate o dezlănțuie împotriva acestora. Socrate apărea «asemenea unui trimis al eternității», cum se exprimă Kinkel, ca un descoperitor al Logosului, care ținea totul laolaltă. Socrate aruncă sofistica peste bord și fundamentează identitatea dintre gândire și existență în noțiune.

Dar, din pricină că Socrate n-a dat concepției sale o formă sistematică precisă, el a putut fi înțeles greșit de așa-zișii socratici mici. Aristipp și Antistene nu au înțeles concepția filozofică înaltă a maestrului lor și de aceea ei se întorc iarăși la afirmații minore, la un punct de vedere pe care Socrate îl depășise. Aceștia devin senzualiști. Meritul mare de a fi prins într-o sinteză rezultatele durabile la care ajunsese gândirea greacă pînă la el și de a fi depășit cu un salt uriaș aceste rezultate, îl are Platon. Acesta este «cel dintii filozof grec, care nu numai că a cunoscut temeinic și a întrebuințat ideile înaintașilor săi, ci el a îmbinat conștient și a completat într-o sinteză creatoare mai înaltă principiile acestora. Conceptul socratic despre «știință», ceea ce afirmaseră Heraclit, Parmenide, megaricii și cinicii despre deosebirea dintre «știință» și «păreră», ceea ce spusese Heraclit, Zenon și filozofii sofști despre subiectivitatea intuiției senzoriale, toate acestea au fost sintetizate de Platon într-o concepție epistemologică evoluată. Principiul heraclitean al devenirii și principiul eleat al existenței ce este identică cu sine, teoria despre unitatea lucrurilor și despre multiplicitatea acestora au fost îmbinate de Platon în concepția sa despre idei și, în același timp, el le-a completat prin conceptul anaxagoric al spiritului, prin conceptul megaric-socratic al Binelui și prin conceptul ideal al numărului pitagoreic»³⁷⁷. Idei ce apar la Platon în concepția acestuia despre un «suflet al lumii» și despre legile matematice, ca mijlocitoare între idei și lumea senzorială, iar teoria anaxagorică despre natura imaterială a sufletului și credința pitagoreică despre nemurirea sufletului se exteriorizează în psihologia platonice. În etică, Platon îl va urma pe Socrate, iar în politică el reprezenta o concepție aristocratică. Platon știe, după cum se exprimă același Zeller, să concentreze «ca într-un focar, razele spiritului și în aceasta constă originalitatea și fructul principiului său filozofic»³⁷⁸.

Adîncirea, interpretarea și dezvoltarea filozofiei socratice se evidențiază mai ales în ceea ce privește metoda filozofică numită «dia-

377. Zeller, *op. cit.*, p. 565.

378. *Ibidem*, p. 565.

lectică», al cărei descoperitor a fost Socrate³⁷⁹. Dar totuși, plecînd de la cazuri particulare întîmplătoare, pentru a ajunge la noțiuni, Socrate n-a putut depăși particularul. De aceea, Platon va pretinde ca gîndirea să se ridice cu ajutorul unei analize continue, de la condiționat la necondiționat, de la apariții la Idei și de la acestea la cea mai înaltă și mai generală Idee³⁸⁰. La Socrate dialectica era numai arta gîndirii corecte, pe care trebuie s-o deprindă individul, pentru a putea ajunge pe drumul cunoașterii. Platon a transpus, după spusa lui Kinkel, maeutica socratică în sufletul cercetătorului, și a ajuns astfel ca să facă din metoda dialectică «o convorbire a sufletului cu sine însuși despre obiectul considerațiilor sale»³⁸¹. În felul acesta, sufletul întrebă și tot el răspunde, afirmă și neagă în același timp, pentru a ajunge în acest chip la cunoașterea Ideilor. Gîndirea nu este, după Platon, altceva decît o asemenea convorbire interioară în care sufletul își pune întrebarea și își dă răspunsul singur³⁸². Dar oare prin aceasta sufletul ajunge la existență? Nu subiectivează oare Platon și mai mult metoda socratică? În nici un caz. La Platon este vorba despre o «mișcare a spiritului științific, ce se realizează în întrebare și răspuns»³⁸³, și al cărui scop nu este altul decît Ideea, Existența sau, ceea ce este la Platon același lucru, Adevărul³⁸⁴. Problema hotărîtoare în ceea ce privește cunoașterea, pentru Platon este problema existenței adevărate și de aceea la acest filozof dialectica este departe de a fi o simplă metodă, ca mijloc de convingere, ci ea tinde la a determina pe om, ca acesta să realizeze identitatea dintre gîndire și existență sau, cum se exprimă Zeller, metoda dialectică trebuie să ducă «la acea intuiție a Ideii, ce este totodată viața în Idee». Dar despre aceasta mai departe.

Din acest motiv, dialectica este — după cum vom arăta — un procedeu prin care cunoașterea se înalță, *ascendent*, de la lumea lucrurilor la lumea Ideilor, pentru ca apoi, *descendent*, să se coboare iarăși în lume, pe care s-o privească acum *sub specia eternității acestor Idei*, și de aceea metafizica a mai fost numită și dialectică³⁸⁵.

379. De obicei, se spune că întemeietorul dialecticii ar fi fost Zenon din Elea și sofistii. Dar la aceștia dialectica are numai un rol negativ, ca artă a combaterii, în timp ce la Socrate ea are un rol pozitiv: ea trebuie să ducă la formarea de noțiuni și la formularea de definiții. Metoda dialectică este definită: «O convorbire a sufletului cu sine despre obiectul considerațiilor sale». Vezi: Platon, *Phileb.* 58 A.

380. Zeller, *op. cit.*, p. 567.

381. Kinkel, *op. cit.*, p. 152.

382. Vezi: *Thetet* 189 E și 190 A.

383. Kinkel, *op. cit.* Vezi: Platon, *Statul* 508 D—E. Este ceea ce Platon numește «διάλογος».

384. Kinkel, *op. cit.*

385. Vezi: Riehl, *op. cit.*, p. 19. Vezi: H. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur der platonischen Dialogs*, Amsterdam, 1971; V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique* (B.P.C.), Paris.

Înțelegă, deci, ca metodă logică, dialectica se reduce la Platon la două momente ritmice: 1) inducția socratică, grație căreia filozoful ajunge la lumea ideilor; 2) diviziunea (diairesis) Ideilor în genuri și specii. Plecând de la lumea lucrurilor senzoriale, filozoful se ridică, prin considerațiile sale, până la prototipurile eterne ale acestora, pentru ca apoi să se coboare iarăși în lumea senzorială și să privească lucrurile acesteia în lumina Ideilor eterne.

Istoricii filozofiei sînt de acord că Platon a fost cel dintîi filozof, care a durat o clădire atotcuprinzătoare pentru toate disciplinele filozofice. El tratează, dintr-un punct de vedere absolut unitar, teoria cunoștinței, metafizica (ontologia), psihologia, etica și teoria statului, filozofia naturii (fizica) și filozofia religiei. Desigur că și la Platon în centrul tuturor acestor preocupări se află problema eticii. Punctele de vedere etice sînt și la Platon, ca și la Socrate, hotărîtoare în vederea soluționării tuturor problemelor cu care luptă filozoful în lumea aceasta. Din acest motiv diferitele discipline filozofice nu sînt tocmai așa de distincte, cum va fi cazul la filozofii de mai tîrziu.

2. FILOZOFIA LUI PLATON

a. Teoria cunoașterii și metafizica ideilor. Punctul culminant al filozofiei platonice îl reprezintă ceea ce de obicei în concepția platonice se numește «teoria ideilor» (ιδέα, εἶδος), și, din acest motiv, este corect ceea ce afirmă Windelband, că «o expunere a filozofiei platonice trebuie să fie în principiu o expunere a teoriei ideilor»³⁸⁶. Ce este această teorie a ideilor? Anticipînd, putem spune, deocamdată, că ea este considerată a fi cea dintîi încercare de a pune și a soluționa problema fundamentală a oricărei filozofii: *problema epistemologică*. Este vorba aici despre întrebarea: cum este posibilă cunoașterea, sau, mai corect, cum este posibilă cunoașterea *științifică*? Pentru a răspunde la această întrebare, Platon preia presupunerea socratică că nu numai orice capacitate tehnică sau politică ci chiar și orice virtute morală, trebuie să se fundamenteze pe știință. Și din acest motiv este necesar să se clarifice mai întîi întrebarea: ce este știința ca „ἐπιστήμη”? Postulatul unei virtuți întemeiate pe știință pretinde o teorie a cunoașterii ca fundament al oricărei filozofii³⁸⁷.

Începuturile unui asemenea problematic îl descoperim la unii înaintași ai lui Platon. Heraclit, a cărui filozofie Platon o cunoștea perfect de bine, a pus întrebarea: există ceva neschimbător, ori totul este

386. Windelband, *Platon*, p. 63. Diogene Laertius afirmă că Platon numește Ideea (ιδέα) formă (εἶδος), gen (γένος), model (παράδειγμα) principiu (ἀρχή) și cauză.

387. Idem, p. 64. Vezi: Th. Eberth, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin 1974.

într-o eternă curgere? În fața acestei întrebări, filozofii eleați afirmă o existență ce rămîne, cu toată schimbarea, identică cu sine însăși și vorbesc despre ideea unei legități pe care se fundamentează toate înțimplările din lume. Dar eleații se opresc la o existență corporală. Un progres față de aceștia reprezintă filozofia lui Democrit, care opune lumii senzoriale a lui Parmenide, atomii și spațiul gol ca fiind singurele existențe adevărate, așadar niște necesități de natură gîndită, ce sînt în același timp și principii ale cercetării științifice. Și mai trebuie să amintim aici și pe sofisti, care, în subiectivismul lor, negau posibilitatea oricărei cunoașteri, general-valabile. Acela care afirmă, față de subiectivismul și scepticismul sofistilor, posibilitatea cunoașterii adevărului, a fost Socrate. Dar și acesta se mărginește doar să facă deosebirea între «*doxa*» și «*epistymy*», cunoaștere și opinie sau părere. El arată că numai cea dintîi este cunoaștere adevărată, cunoaștere noțională, sau «*întemeiată*», fiindcă numai noțiunea rămîne neschimbată în veșnica schimbare a lucrurilor, prin aceea că ea poate fi formată la fel la toți oamenii. Numai noțiunea poate poseda general-valabilitate, și numai ea poate fi obiect al cunoașterii adevărate. Presupunerea pe care o făcea Socrate era că rațiunea, grație căreia se poate ajunge la formarea noțiunilor, este facultatea de cunoaștere comună tuturor oamenilor și de aceea ea este singura origine a adevărului. Continuatorul și desăvîrșitorul acestei concepții socratice este Platon. Însă acesta din urmă a adîncit și mai mult «*conceptul*» socratic și l-a transformat în «*Idee*» (*ιδέα*). Platon n-a expus în nici un dialog al său, într-un chip sistematic, teoria sa despre idei. O pregătire epistemologică a acestei teorii o găsim în dialogul «*Teetet*». Nu știm cine a definit știința ca percepție (*αἰσθησις*), dar Platon este silit să combată această concepție, din motivul că, în veșnica devenire și schimbare în care se găsesc lucrurile senzoriale, simțurile nu pot mijloci o cunoaștere precisă și clară a acestora. Simțurile nu sînt decît niște organe prin care sufletul nostru percepe lumea văzută și de aceea ele duc la o cunoaștere relativă. Fiindcă nu orice reprezentare ne descopere adevărul cu privire la lucruri. Nici chiar ca intuiție ea nu poate face acest lucru. Cheia spre adevăr se află în gîndirea dialectică (*διαλεκτική μέθοδος*, Rep. VII, 533 L.), fiindcă numai aceasta poate fixa relația noțională între general și individual. În dialogul «*Teetet*», Platon arată că adevărul nu poate fi cunoscut decît prin «*νόσις*» și nu prin percepție (Politeia VII, 533 e 3). Percepția presupune, desigur, o activitate reflexivă, ce poate duce la formarea unei păreri sau reprezentări (*δόξα*)³⁸⁸. Aceasta poate să aibă

388. Platon deosebește dar «*γνώσις*» și «*δόξα*» (Rep. V 478 B). Chiar și ἡ ὁρθὴ δόξα este așezată de Platon între «*phronysis*» și «*apatheia*» (Symp. 202 A). «*Doxa alythis*» devine știință abia prin fundamentare pe Logos.

o importanță mare pentru gândirea obișnuită — mai ales dacă este vorba despre o reprezentare corectă (*δόξα ἀληθής μετὰ λόγον*). Dar năzuința filozofică nu putea să rămână la o astfel de cunoaștere³⁸⁹. Despre existența lucrurilor, despre deosebirea sau egalitatea, asemănarea sau neasemănarea acestora, despre numărul, frumusețea sau urîtenia lor, simțurile nu ne pot spune nimic, fiindcă despre aceasta nu ne poate lămuri decât activitatea gândirii, care singură poate compara lucrurile și formula asemenea silogisme³⁹⁰. Pentru Platon acestea sînt acelea care constituie esența (*οὐσίαι*) lucrurilor, ceea ce rămîne în suvoiul schimbător, mereu neschimbat și identic cu sine însuși. Filozoful face distincția între ceea ce este mereu și nu devine niciodată și între ceea ce este mereu în devenire și nu este niciodată. Ceea ce rămîne mereu identic cu sine poate fi sesizat numai prin gândirea rațională, iar ceea ce se naște și dispăre, fără să fie o existență adevărată, este reprezentat prin percepție și părere. Cea dintîi este prototipul, cea de pe urmă numai copia³⁹¹. De aceea, cunoașterea autentică nu poate fi numită decât cunoașterea prototip sau a existenței (*ὄν*).

De o însemnătate mare în ceea ce privește cercetarea esenței științei este poziția lui Platon față de subiectivismul lui Protagoras. În concordanță cu principiul său fundamental, după care omul — ca individ — este măsura tuturor lucrurilor, acest sofist afirmă justificarea oricărei păreri și prin aceasta el neagă atât posibilitatea erorii cît și posibilitatea unui adevăr absolut. Platon combate această concepție sofistă, arătînd că ea conține o contradicție și o totală negație a adevărului³⁹².

Într-un singur punct Platon se găsește în concordanță cu sofistii: în privința percepției senzoriale. Aceasta — așadar calitățile senzoriale ale lucrurilor — are numai o valabilitate subiectivă, fiindcă ea este pentru fiecare ins deosebită. Ba ea poate fi deosebită chiar și pentru unul și același individ, ceea ce înseamnă că percepția senzorială nu poate fi mijlocitoarea unui adevăr obiectiv, din pricină că simțurile sînt și ele într-o continuă schimbare. Din acest motiv, pentru Platon, o știință nu poate fi adevărată decât ca știință despre existența reală, care este eternă, nedevenită și neschimbătoare. O asemenea existență nu poate fi decât Ideea. Iar o asemenea cunoaștere nu poate fi mijlocită decât de către suflet pe calea gândirii pure, a gândirii ce reușește să se degajeze de orice senzorialitate (activitate a simțurilor). Gîndirea și

389. Vezi: *Timaios* 51 B; Zeller, *op. cit.*, p. 644; L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris.

390. Zeller, *op. cit.*, p. 646.

391. *Thetet*, 170 A, 172 B, 177 C, *Kratylos* 386 A.; J. Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Darmstadt, 1966; G. Prauss, *Platon und der logische Realismus*, 1966.

392. *Ibidem*.

percepția au, așadar, fiecare un obiect propriu și sînt rezultatul unor factori deosebiți: gîndirea (*διάνοια*) este rezultatul celei mai nobile puteri a sufletului, iar percepția este produsul organelor de simț ale corpului. Cu aceasta Platon restrînge valabilitatea afirmației socratice, de mai sus, numai la domeniul simțurilor, și fundamentează astfel autonomia cunoașterii raționale³⁹² a, un fapt ce va influența mult dezvoltarea filozofiei antice grecești³⁹³ și va naște în istoria filozofiei direcția *idealismului filozofic*.

În felul acesta Platon ajunge la întrebarea despre care vorbeam mai sus: în ce constă filozofia adevărată și cum este ea posibilă? Cercetătorii mai noi au făcut dovada că, în deceniul după moartea lui Socrate, Platon a trecut printr-o criză, ce l-a făcut să se îndoiască că ar exista o asemenea cunoaștere. Dar două fapte l-au convins pînă la urmă că o cunoaștere obiectivă este posibilă. Aceste fapte sînt: întîi cunoașterea matematică³⁹⁴ și în al doilea rînd noțiunile morale; legea morală pe care el o trăise așa de evident cu ocazia morții lui Socrate. Căutînd să ajungă la un răspuns clar cu privire la cunoaștere, Platon a ajuns să fundamenteze o concepție despre Idei³⁹⁵.

Concepția despre Idei (*ιδεα*) constituie un fel de «dogmatică» a întregii filozofii platonice. Ea constituie conținutul epistemologiei și al metafizicii platonice și este de o importanță hotărîtoare pentru logica, psihologia, etica și politica acestui filozof. Platon ajunge la formularea teoriei despre Idei plecînd de la principiul socratic că știința adevărată nu este decît știința ce se fundamentează pe noțiuni. Care este însă originea acestei cunoașteri? Am văzut că, după Platon, percepția senzorială nu poate fi, din pricină că aceasta nu poate constitui decît cel mult un simplu motiv și nu rațiunea suficientă a cunoașterii. Cum am putea noi să ajungem, de exemplu, cu ajutorul percepției, la noțiunile de «egalitate» sau de «identitate», aceasta din motivul că noi nu putem percepe niciodată egalitatea și nici identitatea «în sine». Atît în dialogul *Cratilos* cît și în *Teetet* Platon se ocupă cu relativitatea percepției senzoriale, pentru a dovedi absurditatea afirmației lui Protagoras. «Mai înainte» și «mai tîrziu», «mai mare» și «mai mic», «egal» și «neegal» nu sînt calități pe care le-ar avea lucrurile «în sine», ci ele sînt doar un fel de ipoteze pe care le făurește spiritul uman pentru a stăpîni fenomenele. «Spiritul sau gîndirea găsește legi, cărora le urmează senzorialul. Întrucît spiritul încearcă acest lucru, el face experiența cu un ase-

392 a. Cu această faptă, Platon devine inițiatorul filozofiei speculative.

393. Capelle, *op. cit.*, II, 1 p. 162.

394. Vezi: *Menon*.

395. Teoria aceasta este expusă în dialogurile: *Menon*, *Ospățul*, *Phedon*, *Statul și Fedru*. Vezi: Diog. Laertius, p. 593.; L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, 1956, p. 180; P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, (B.P.C.), Paris.

menea concept sau lege, ce au făcut servicii nespuse de bune, dar deodată devin insuficiente. Atunci trebuie să fie găsite idei din ce în ce mai înalte și în felul acesta sfârșitul influențează asupra începutului și invers»³⁹⁶. Caracteristica dialecticianului tocmai aceasta este, că el se coboară de la ipoteză la realitate și de la ipoteză se ridică la alte ipoteze din ce în ce mai înalte, pînă ajunge la cea mai înaltă ipoteză: la Ideea Ideilor. În dialogul *Sofistul*, Platon exprimă prin acest cuvînt, în legătură cu expresia ἐπιστήμη θεῖν ἀπὸ θεῶ γιγνόμενη идея că natura are în această calitate spirituală marele ei coeficient³⁹⁷, Logosul devine rațiunea formulată și exprimată în exterior. Am văzut că pentru Platon gîndirea este o vorbire interioară, în care sufletul se întreabă și tot el răspunde³⁹⁸. Acest monolog al sufletului cu sine însuși este numit «διὰ νοῦν». Ținta supremă a cunoașterii nu este alta decît tocmai acest Logos. Desigur noi nu credem, cum afirmă acest lucru Kinkel, că Platon ar fi conștient că ideea este identică cu o «veșnică temă», fiindcă aceasta este o idee kantiană. Dar putem spune, totuși, că este posibil ca Platon să fi presimțit acest lucru. Atunci cînd Kant în «Critica rațiunii pure» și în «Critica puterii de judecare» va afirma că noi trebuie să considerăm natura «ca și cînd» (als ob) ea ar fi creată de o ființă rațională în cel mai înalt grad, Kant nu va face altceva decît va lămuri, nespuse de clar, ceea ce la Platon nu era decît o simplă presimțire, pe care acest filozof o exprimă într-o haină mitică. Este ideea ipotezei celei mai înalte sau ideea identității dintre gîndire și existență. Legătura intimă dintre idealismul platonice și cel kantian devine și mai vizibilă, dacă ținem cont că, în locurile amintite, Kant fundamentează identitatea dintre existență și gîndire pe *postulatul* «Dumnezeu», iar Platon pe Ideea de bine, care era identică cu creatorul lumii (Timaios), o idee ce va avea urmări importante în etică. Despre aceasta mai departe. Acum să ne ocupăm mai deaproape de metoda ipotezei, în legătură cu care trebuie să ținem cont de trei puncte de vedere: de reamintire, de originea și comunitatea ideilor.

Platon caută să explice metoda ipotezei prin acel vestit mit al *reamintirii*. În «Menon» teoria despre reamintire este introdusă de Platon cu referire la «Pindar și mulți alți poeți» (81 B), iar în «Phaidros» și «Phaidon» ea este presupusă ca fiind cunoscută. Dar cum se face că cunoașterea este reamintire? În «Menon» Platon își pune această întrebare și răspunde că, cum se poate explica faptul că cineva, care n-a auzit niciodată de principii matematice — cum este cazul sclavului Menon — întrebat de Socrate, ajunge totuși la cunoștința unor asemenea

396. Kinkel, *op. cit.*, p. 161.

397. 265 C.

398. *Thelet*, 189 E.

principii? Platon nu știa că exista ceva pe care filozofia modernă, începînd cu Kant, o numește «energia creatoare a conștiinței» sau «spontaneitatea spiritului» și de aceea el soluționează această aporie în felul următor: sufletul trebuie să fi intuit aceste principii și idei într-o altă viață, într-o altă lume, în care el a preexistat. Platon se află aici sub influența misticii orfice-pitagoreice, pe care el a cunoscut-o, probabil, în cea dintîi călătorie pe care a făcut-o în Italia sudică. Și, zice Platon, fiindcă sufletul a primit cunoașterea înaintea vieții acesteia, atunci este sigur că orice cunoaștere sau știință adevărată este reamintire (anamnysis). Pentru a lămuri această problemă, Platon ia în ajutor mitul. Sufletul omului a intuit, după acest mit, Ideile în stare de pre-existență. Dar prin intrarea lui în trup și în această lume, sufletul a uitat iarăși aceste Idei. Reamintirea lor este trezită în clipa în care omul privește obiectele din această lume, ce au o asemănare sau neasemănare cu Ideile, ce au fost intuite în stare de pre-existență. Este aici vorba despre legea asocierii prin asemănare ³⁹⁹.

Cu o îndrăzneală mare dezvoltă Platon în «Phaidon» gîndul că o idee, ca aceea a «egalității», a fost primită de suflet mai înainte ca acesta să fi avut o percepție senzorială (74 A). Ea se găsește, deci, latentă în suflet, pînă în clipa în care o serie de percepții pun în mișcare activitatea sufletului — asemănare, combinare, raționament — și astfel acestea trezesc reamintirea ⁴⁰⁰. Iar atunci cînd — într-un chip mitic — în «Phaidon», Platon ne spune că noi am intuit Ideile într-o stare de pre-existență, el vrea să spună și să accentueze că noțiunile sînt supratemporale și în nici un caz că acestea ar fi înnăscute, în sensul că sufletul le-ar aduce de-a gata, fiindcă atunci ar însemna că omul ar trebui să le și poată justifica îndată ce omul se naște. În sens logic, deci, «anamnysis» nu înseamnă la Platon numai o aducere aminte, ci și o nouă cunoaștere, o lărgire a cunoașterii, sau, cum se exprimă Kinkel, «o creație prin gîndire» ⁴⁰¹. Platon — ca de altfel și Kant mai tîrziu ⁴⁰² — se apără împotriva unei interpretări, care ar înțelege prin reamintire așa ceva ca «idei» înnăscute cum înțelegea Descartes. Ideile sînt supratemporale și, ca atare, paradigme (παράδειγμα), dar nu în sensul că ele ar poseda o durată veșnică în timp, ci numai întrucît ele fac posibile timpul, spațiul și întreaga natură ⁴⁰³.

399. Vezi: *Symposion*, *Menon* și *Fedon*, cit și Windelband, *op. cit.*, p. 74; Capelle *op. cit.*, p. 65; Hegel, *Lecții de istoria filozofiei*, p. 490.

400. Kinkel crede că aici este vorba despre spontaneitatea gîndirii, *op. cit.*, p. 165.

401. Vezi: *Teetet* și *Simposion*.

402. Și unii interpreți moderni ai lui Kant înțeleg prin termenul «a priori» — spațiul, timpul și categoriile — ca înnăscute. Vezi de ex. Paulsen, Külpe, Simmel în literatura germană și Petrovici și P. P. Negulescu în lit. kantiană română.

403. Kinkel, *op. cit.*, p. 106.

În felul acesta Platon depășește cu mult concepția socratică despre știință. Știința și, deci, adevărul (ἀληθεία) însemna pentru grecii antici concordanța reprezentării cu obiectul ei. Iar dacă știința adevărată constă din concepte (noțiuni), atunci în conținutul acestora trebuie să se descopere și să fie cunoscută existența adevărată, realitatea absolută. Plecînd de la aceste considerații socratice, Platon reușește să fundamenteze o nouă metafizică, după cum observă și Windelband, care are pretenția să expună existența adevărată ⁴⁰⁴.

Insemnătatea adîncă a acestei metafizici constă în dublul înțeles al noțiunii «Idee». Ca funcțiuni, ca activități intelectuale, Ideile sînt noțiuni, concepte, mai ales concepte universale; ca obiecte, ce sînt cunoscute în conținutul conceptelor, Ideile sînt forme (Gestalten) ale realității adevărate, sau principii ale formării, ceea ce înseamnă, la Platon, existența în toată plenitudinea ei ⁴⁰⁵. Ideile sînt entități metafizice supratemporale de o generalitate de nimic țărăuită și cele mai sublime realități în care lucrurile din lume își au temeiul lor (κοινωνία), existențial ⁴⁰⁶. În acest sens, noi avem, de exemplu, Ideea frumosului (în sens subiectiv) ca noțiune (γένος), numai fiindcă obiectul ei, ca frumosul *în sine* (αὐτὸ τὸ καλόν) este o esență absolută ca formă a realității adevărate ⁴⁰⁷.

Aici este vorba despre vechea întrebare despre existența adevărată, despre esența (οὐσία) ce se pune acum cu toată seriozitatea filozofică. Punctul de plecare se află în axioma parmenidiană că numai existența poate deveni obiect al gândirii. Lucrurile, ce sînt prezente, își au adevărul numai întrucît ele pot fi formate în noțiuni, așadar participă la Idei (μέθεξις). Prin noțiuni noi cuprindem realul, noțiunile au însă în vedere generalul, ceea ce rămîne, în care obiectele își au structura lor, cu alte cuvinte formele. Aceste forme sau Idei, cum le numește Platon, reprezintă, așadar, existentul real. Aceeași idee vrea să o demonstreze, după cum vom vedea, și psihologia platonicească: numai aceste idei pot fi sesizate de gândire, totul în afară de ele se desface într-o continuă schimbare și poate produce doar o percepție. Realitatea acestor idei este tot atît de sigură, ca și actul însuși al gândirii, cît și adevărul activității cunoașterii. Esențe supratemporale cu o nețărcuită valabilitate, prototipuri ca existențe adevărate, realități sublime sînt aceste Idei, în care obiectele lumii noastre își au temeiul lor, cît și scopul către care se în-

404. Windelband, *op. cit.*, p. 76.

405. *Ibidem*.

406. De aceea Ideea este numită οὐσία, ὅ ἐστιν ὄν, ὅντως ὄν.

407. Vezi: Léon Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Hildesheim, 1963; J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon* (NEP), Paris.

dreaptă spiritul omului. Ele sînt premisele necesare ale oricărei teleologii, pentru Dumnezeu, care le-a fixat și pentru oameni, care le sesizează ⁴⁰⁸.

Poziția noastră în lumea aceasta senzorială e ca și cînd ne-am afla într-o peșteră subpămînteană și am vedea numai umbrele lucrurilor pe pereții peșterii ⁴⁰⁹. Aceia care nu văd decît aceste umbre le țin de adevărată realitate. Dar filozoful, care a reușit să se elibereze din peștera întunecată și să se ridice la intuiția divinului și să participe la lumea Ideilor, știe că adevărata realitate nu se află decît în lumea aceea de sus, în timp ce lumea senzorială ne arată numai umbre.

Pentru ca aceasta să se întîmple este necesară o întoarcere: omul trebuie să se întoarcă de la senzorial, la ceea ce este suprasenzorial. Prin acest mit, Platon face un apel ca omul să se întoarcă de la trecător, la ceea ce este veșnic, să se ridice la lumea cerească, să se rupă de lumea colbului și să se ridice, cum spuneam, la intuiția Divinului. Platon subliniază faptul că «aceia care au ajuns la acea înălțime nu mai sînt aplecați să se întoarcă la ocupații umane cotidiene, ci sufletele lor se simt mereu împinse să rămînă acolo sus ⁴¹⁰.

În clipa în care sufletul nostru, zice Platon, privește o formă frumoasă se trezește în acesta «reamintirea» frumosului original, pe care l-a intuit cîndva «dincolo» și ne umple sufletul cu nostalgia de neînvins după acel prototip etern. Această nostalgie ne mîină, asemenea unei nebunii divine, cu o putere demonică, ca să realizăm în această lume o copie a acestui prototip. Este vorba aici despre acel mult slăvit «Eros», care la Platon este dorul sufletului nostru după ceea ce este veșnic, după Bine, Frumos și Adevăr și ca năzuința ce mișcă sufletul filozofului, ca să ajungă la cunoașterea adevărată a esențelor lucrurilor, la esențele pe care acesta le-a intuit cîndva «dincolo». În «culori aprinse» a descris poetul-filozof, al cărui suflet era plin de nostalgia după Veșnic, în *Symposion* și în «Phaidon» această «erotică» a sufletului filozofului... ⁴¹¹.

Desigur nu Platon este acela care a pus în circulație teoria despre Eros, dar filozoful antic are meritul de a-i fi dat acestui concept o importanță centrală în viziunea sa despre lume și viață ⁴¹². Mitul erosului

408. Parmenide 132 D. După Platon, funcțiunile spirituale și rezultatele acestora după schema: epystimy, dianoia = nois; pistis, eikasia = doxa.

409. Vezi: *Republica* V, p. 475—76.

410. *Statul* 517.

411. Windelband, *op. cit.*; Capelle, *op. cit.*, p. 65. Erosul este vehiculul cunoașterii dinspre om, așa cum ideea de sine este temelul real al acesteia dinspre Dumnezeu. Vezi: *Symposion* 206 și *Phedrus* 249. Căci Dumnezeu este originea a tot ceea ce este bine (*Republica* II, 379 A). Vezi: L. Eggers, *El Fedore de Platon*, Cordoba, 1967.

412. Se presupune că Platon ar fi luat ideea despre Eros din orfism (vezi E. Rhode, *Psyche* II, 3 ed., 1903, p. 116). Este ideea că în om se află o ființă divină, care, contrar naturii sale, este prinsă în lanțurile senzorialului. Această perlă vor misteriiile să o salveze.

este de aceea considerat a fi în centrul acestei viziuni, ce dă posibilitatea ca să înțelegem temeiurile metafizicii Ideilor. Teoria despre Eros și teoria despre idei se află în filozofia platonice într-o perfectă sinteză. Teoria despre Idei duce cu necesitate la teoria despre Eros.

Caracteristica filozofiei platonice este dualismul dintre lumea Ideilor și lumea senzorială. Aceste două lumi se află una în fața alteia, dar nu ca avînd amîndouă aceeași valoare. Este menirea omului, care se află între aceste două lumi, să le lege, cu scopul suprem, desigur, de a se elibera de lumea senzorială și a se salva în lumea suprasenzorială. În felul acesta, dacă omul se întoarce de la lumea senzorială și se ridică în lumea suprasenzorială, lumea suprasenzorială, lumea Ideilor, cucerește, ca să ne exprimăm așa, lumea senzorială. Acest lucru însă nu e posibil decît grație Erosului, care încălzește și determină pe om la sușul înspre lumea Ideilor. Spre deosebire de creștinism care vorbește și despre «*κατάβασις*» Platon nu cunoaște decît o «*ἀναβασις*», o urcare a omului spre divin, împins de năzuința pe care o naște nostalgia după ceea ce este divin ⁴¹³. Căci ideile, ca forțe *impersonale*, nu sînt capabile să facă cuceriri. Raportul dintre cele două lumi este unilateral : nu există decît o mișcare de la ceea ce este jos în sus. Dinspre idei nu pleacă nici o acțiune salvatoare pentru om ⁴¹⁴. Lucrurile participă (*μέθεξις*), la lumea Ideilor, dar acestea din urmă nu participă la lumea lucrurilor. În clipa în care omul este trezit la privirea lucrurilor senzoriale și presimte că acestea îi indică Ideile, el este cuprins de impulsul Erosului, așadar de nostalgia după lumea pură a Ideilor. De aceea Erosul îl determină pe om la întoarcerea despre care vorbeam mai sus. El este o putere reală ce împinge sufletul spre lumea Ideilor. Dacă n-ar fi acest Eros, între cele două lumi n-ar fi nici o mișcare. Ele ar sta una lîngă alta, fără să se atingă. Erosul este marea șansă a lumii Ideilor, față de lumea senzorială, căci deși Ideile nu sînt în stare să contribuie la mîntuirea sufletului omenesc din închisoarea corporalului, totuși omul are, după Platon, menirea ca, grație nostalgiei «erotice», ce se aprinde în sufletul său, să ajute Ideilor ca să se impună ca puteri în lumea senzorială, prin aceea că Ideile devin motive determinante ale voinței omului (*thymós, thymoeidis*).

Sufletul omului este — după Platon — de origine divină. De aceea așa cum piatra este atrasă în jos, tot așa și sufletul — grație Erosului — este atras în sus ⁴¹⁵. Totul în lume are năzuința firească să-și ia locul natural, ce îi revine în conformitate cu natura sa. De aceea sufletul tinde

413. Vezi : Fedru, 244 A.

414. Spre deosebire de eshatologia creștină, unde însuși Dumnezeu, ca «*ἀγάπη*» se coboară la om, pentru a-l mîntui ; V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris.

415. O expunere interesantă a concepției platonice despre Eros face W. Nygren în : *Eros und Agape*. Erster Teil, 1930, p. 140—163.

și el către lumea divinului. Și el este împins spre această lume de puterea Erosului, din pricină că intuiția Ideilor, a Divinului, este hrana dreaptă a sufletului. Erosul este legea gravitației în împărăția sufletului, legea care împiedică sufletul să fie mulțumit în lumea temporalului, prin aceea că îi amintește acestuia mereu, că el nu este în această lume, decât un musafir și un străin, că el nu are aici «casă stătătoare», ci că patria lui se află în transcendent. Idee ce l-a influențat pe Nemiosios de Emessa în al său tratat *Despre natura omului* și pe alți Părinți ai Bisericii.

Deoarece «iubirea pl tonică» este fals înțeleasă în vorbirea de toate zilele, este necesar să stăruim aici mai mult asupra acestui concept. Pentru aceasta este necesar să ne referim la ceea ce se spune despre această iubire, în dialogul «Symposion». Tragedianul Agathon a invitat câțiva prieteni la sine, pentru a sărbători cu aceștia cea dintâi victorie, pe care el a obținut-o cu o piesă a sa la Olimpiadă. Lăsăm la o parte amănuntele, care au dus la hotărîrea ca, cu această ocazie, să fie petrecută seara cu cuvîntări de laudă la adresa Erosului. După ce au vorbit mai mulți comeseni îi veni rîndul și lui Socrate și în cuvîntarea pe care el a ținut-o se află cea mai înaltă înțelepciune, la care s-a putut ridica Platon. Socrate este de părere că antevorbitorii săi n-au înțeles ce este Erosul : aceștia au proslăvit Erosul ca fiind un Dumnezeu desăvîrșit de fericit și de frumos ; dar Socrate neagă că Eros ar fi un Dumnezeu. Pentru acesta, Erosul înseamnă năzuința și nostalgia după Frumos și Bine. Cine este însă în posesia adevărului desăvîrșit, al Frumosului și al Binelui desăvîrșit, cum este cazul cu zeii, acela nu cunoaște această nostalgie și năzuință, căci se năzuiește numai spre ceea ce cineva nu are. Deși Erosul nu este nici bun și nici frumos, acest lucru nu înseamnă că el este urît și rău. El nu este nici Dumnezeu și nici om, ci între aceștia. Erosul este un demon mare. Nostalgia este demonul Eros, el este ceva între muritor și nemuritor, între înțelepciune și lipsa de rațiune ; el mijlocește între zei și oameni și de aceea el este mereu animat de o anumită tendință. Erosul este *iubirea paradigmelor eterne* — a Binelui, a Frumosului, a Adevărului ⁴¹⁶. Deci, nu este vorba despre posesiunea acestor paradigme spre care năzuiește sufletul. Nu, posedarea trebuie să fie eternă așa cum Adevărul, Binele și Frumosul durează din eternitate în eternitate. Platon descrie Erosul ca fiind un copil al sărăciei și al bogăției. În ziua de naștere a Afroditei au procreat Poros (Belșugul) cu Penia (Sărăcia) Erosul și acesta poartă prin lume calitățile părinților săi.

416. Vezi : *Symposion* 211 ; *Fedon*, p. 65—67. Vezi : Joh. B. Lotz, *Die drei Stufen der Liebe : Eros, Philia, Agape*. Knecht, Frankfurt am Main 1971 (cu bibliografie) ; Piper : *Über die Liebe*, München, 1972 (cu bibliografie).

Iată de ce Erosul platonice este nostalgie, dorință, din pricină că sentimentul deficienței este un element constitutiv al acestuia. Un Eros care ar poseda totul, după ceea ce el năzuiește, este o contradicție in adjecto⁴¹⁷. Iubirea este motivată la Platon prin valoarea obiectului ei. De aceea nu este suficientă determinarea Erosului ca iubire ce năzuiește spre ceva, fiindcă există și o iubire ce atrage sufletul în jos, spre lumea senzorială: este iubirea senzuală⁴¹⁸. Spre deosebire de aceasta, Erosul este năzuința sufletului după lumea cerească, după lumea Ideilor, și, ca atare, el este drumul omului divin. Iubirea platonice este năzuința spre nemurire, căci omul trebuie să devină *asemenea cu Dumnezeu*⁴¹⁹. Ea este acea putere ce face ca ființa trecătoare din noi să dorească arzător să se facă eternă stăpînă a Binelui, a Frumosului și a Adevărului. Iar mijlocul, știința cu ajutorul căreia se poate realiza acest ideal, este filozofia⁴²⁰. «Ea se află între posesia sau știința absolută a zeilor și nebunia insensibilă a ființelor inferioare; ea se află la mijloc, ca năzuința și iubirea după știință. Zeii sînt atotștiutori, marea masă a oamenilor este neștiutoare, filozofii sînt aceia care vor să știe»⁴²¹.

Ideile, ca prototipuri eterne, nu pot fi sesizate decît de gîndirea pură mișcată de Eros, deci, de gîndirea ce s-a eliberat de orice este senzorial, din pricină că Ideile n-au nimic senzorial, ele fiind entități și forme imateriale, *principii ale formării* și, de aceea, ele formează, după cum am mai remarcat, alături de lumea materială, o lume proprie, o lume mai înaltă. În acest chip Ideile devin la Platon forme și esențe imateriale.

Dar gîndirea nu poate prinde și sesiza aceste esențe decît dacă aceasta este călită în exercițiul dialecticii (*διαλεκτική μέθοδος*); dacă este călită în nobilul exercițiu a cărei menire este să precizeze și să deosebească clar conceptele fixînd raporturile dintre acestea⁴²². Filozofia este de aceea regina tuturor științelor, fiindcă, în timp ce toate celelalte științe, chiar și matematica, pleacă de la presupuneri nedovedite, dialectica se ridică pînă la temeiul originar al tuturor lucrurilor și în lumina acestuia lămurește esența conceptelor (*σινάγειν, σινораίν*).

Sintetizînd, am putea spune că, în concordanță cu distincția pe care Platon o face între percepție și știință, el mai deosebește, după cum am văzut, două feluri de cunoaștere: cunoașterea rațională (*γνῶμη νόσις*) și părere (*δόξα*); acestea sînt două facultăți deosebite. Prima are ca

417. Vezi: Simmel, *Fragment über die Liebe*, în «Logos» vol. X, 1921.

418. Platon nu disprețuiește iubirea senzuală, dar cu condiția să nu fie numai senzuală.

419. Teoria platonice are o semnificație eshatologică.

420. Windelband, *op. cit.*, p. 83.

421. *Ibidem*.

422. *Ibidem*, p. 79. Vezi și Platon, *Rep. VII*, 533 C; *Parmenide*. Dialogul acesta din urmă este considerat de către Hegel a fi capodopera dialecticii platonice. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. I, p. 517.

obiect lumea necorporală și suprasenzorială a Ideilor, în timp ce alte două moduri de cunoaștere inferioare „πίστις” și „εἰκασία” (credința și presupunerea) au ca obiect corpurile și copiile sau aparențele acestora. Acestor două feluri de cunoaștere le corespund la Platon diferite grade ale realității. Realitate pură nu au decît prototipurile lucrurilor, Ideile, și de aceea numai despre acestea există o cunoaștere și o știință adevărată ⁴²³.

b. **Ontologia platonice.** Deosebirea fundamentală între obiectele percepției și acelea ale științei — este — după Platon — următoarea : cele dintii sînt într-o continuă schimbare, cele din urmă sînt absolut neschimbătoare și evident independente de voința noastră ; noi trebuie să le recunoaștem ca fiind prezente siliți de rațiune. Ca exemple, Platon citează formele geometrice și matematice, care nu numai că nu sînt corporale, dar ele nu sînt nici influențate de lumea fizică, fiindcă ele se găsesc dincolo de aceasta : ele sînt *de natură gîndită* (εἰδη νοούμενα). Cu această afirmație am ajuns la originea idealismului platonice. Platon concepe, pentru prima dată în istoria gîndirii umane, ideea unei alte existențe decît cea fizică-matematică și anume o existență ideală, care este, prin aceea că este gîndită. De aceea pentru Platon «Ideea» este o esență (οὐσία), o existență reală (ὄντως ὄν), ceea ce rămîne în eternitate identic cu sine ⁴²⁴. Vorbind despre Idei, Platon le numește cînd esențe divine (νόημα), cînd reprezentări (ἐννοια). El le mai numește și «λόγοι», așadar temeuri raționale ale lucrurilor. Concepția că există o entitate pur spirituală și că această entitate constituie temeiul ultim al lucrurilor o mai găsim, dar numai ca presimțire, și la alți filozofi greci antici dinaintea lui Platon. Este suficient să amintim aici teoria pitagoreică despre număr ca temei al lucrurilor și concepția lui Anaxagora despre «Nus», care neamestecat cu altceva este gîndire pură. Dar Platon depășește conștient aceste presimțiri, care devin la el certitudini și el devine astfel întemeietorul unei concepții, după care numai Ideea ar avea realitate. Așa se face că, plecînd de la antagonia dintre concepția heracliteană și cea eleată despre temeiul ultim al lumii, Platon ajunge la o sinteză a acestor concepții. După Heraclit, Lumea este o veșnică devenire, iar existența lucrurilor ca fiind neschimbătoare, este ceva părut, în timp ce pentru Parmenide nu există decît o existență neschimbătoare, schimbarea nefiind decît o înșelare a simțurilor. Pe temeiul concepției sale despre Idei, Platon soluționează contrazicerea dintre eleați și heracliteni, în sensul că «lumea suprasenzorială a Ideilor, imperiul nevăzutului, devine o lume a existenței adevărate și veșnice a Esenței (οὐσα, ὄντως ὄν,

423. Vezi schema indicată mai sus : I (epystimi, dianoia — noisis) II (pistis, eikasia — doxa).

424. Vezi : R. Marton, *Ousia im Denken Platons*, 1962.

ὅς ἐστι τὸν ὄν), iar lumea corporalului, lumea văzută, o lume a schimbării și a devenirii»⁴²⁵.

Trebuie să subliniem faptul că în această sinteză predomină elementul socratic-eleatic⁴²⁶. Căci, așa cum percepția depinde de gândirea noțională, tot asemenea și lumea devenirii sau a lucrurilor senzoriale constituie o realitate dar de gradul al doilea, o realitate mult inferioară față de imperiul suprasenzorial al Ideilor. Imperiul Ideilor este lumea existenței pure (τὸ ὄντως ὄν), pe cînd lumea senzorială cu a ei veșnică devenire, este un amestec de existență și non-existență. Parmenide afirmase că existența «este» iar non-existența «nu este». Platon nu este de acord cu această afirmație, căreia el îi opune ideea că non-existența nu este într-o privință, pe cînd în altă privință ea este. Pentru Platon non-existența, ca ceva absolut, cum o considera Parmenide, ca ceva ce nu s-ar găsi în nici un raport, este o simplă închipuire, din pricină că o contradicție absolută între noțiuni este cu neputință. O asemenea contradicție este pentru comunitatea conceptelor un curat nonsens.

Ceea ce face posibilă atât judecata cît și existența este tocmai comunitatea (κοινωνία) noțiunilor. Cunoașterea rațională, așadar Logosul însuși presupune această comunitate a noțiunilor⁴²⁷. Căci această comunitate face abia posibilă acea îmbinare dintre existență și non-existență⁴²⁸. Non-existența nu este înțeleasă ca „οὐκ ὄν” ci ca „μὴ ὄν”.

Pentru a înțelege acest lucru trebuie să ne reamintim de conceptul „ἄπειρον” al lui Anaximandru. Granițele, sau ceea ce mărginește, mărginitul, trebuie să fie determinat de nemărginit, de necondiționat. Cum este posibil acest lucru? Prin aceea că între amîndouă noțiunile — de mărginit și nemărginit — există o legătură mijlocită de comunitatea conceptelor, care face posibilă cunoașterea științifică. Nemărginitul nu este în acest sens o contrazicere a mărginitului, ci tocmai originea acestuia și ca atare existența este comună atât mărginitului cît și nemărginitului. Aceasta cu deosebirea că nemărginitul nu poate fi sesizat de gândire ca ceva identic cu sine însuși și deci capabil să țarcuiască și să determine aparițiile ce sînt așa de nestabile, așa cum la Democrit neîmpărțitul — atomul — trebuie să determine ceea ce este împărțit — materia⁴²⁹. De aceea Kinkel formulează ideea că «filozofia lui Platon este îndreptată înspre noțiunea originii, ceea ce înseamnă că proclamă nemărginirea existenței»⁴³⁰.

În tot cazul, ca să ne întoarcem la problema ontologiei platonice, Platon depășește concepția parmenidiană despre existență. La Parme-

425. Windelband, *op. cit.*, p. 85.

426. Kinkel, *op. cit.*, p. 167.

427. Vezi: *Sofistul*, 259 E și 257 B.

428. *Ibidem*, 240 C și *Parmenide*.

429. Kinkel, *op. cit.*, p. 168.

430. *Ibidem*, p. 160.

nide «existența» era identică cu corporalitatea, cu spațiul plin, iar non-existența însemna spațiul gol, sau vidul, cum am zice noi astăzi. Pentru Platon «existența» nu mai este o entitate corporală, ci o realitate pozitivă imaterială, așadar o Idee, iar «non-existența» rămîne și pentru el, ca și pentru filozofii eleați, spațiul gol. De aceea «pentru Platon lumea ca devenire, lumea corporală, este constituită dintr-un amestec al ideilor cu spațiul» ⁴³¹. Prin aceasta lumea senzorială a încetat să mai fie o simplă aparență sau un neant pur, ci ea se transformă, după cum spunem, într-o realitate inferioară, de un grad mult inferior, față de care lumea ideilor este existența adevărată.

Pentru Platon există, așadar, două lumi : una nevăzută, veșnică, netrecătoare și neschimbătoare, — lumea imaterială a Ideilor — și o altă lume văzută, ce se află într-o continuă schimbare, o lume de umbre și păreri, amestecată în existența ei cu non-existența ; lumea materială a corpurilor și a mișcărilor acestora.

Dualismul acesta metafizic, care constituie caracteristica fundamentală a întregului sistem platonice, este consecința firească a dualismului epistemologic dintre gîndire și percepție. Am văzut că știința fundamentală pe noțiuni (știința fundamentală, ἐπιστήμη) sesizează lumea care este și nu devine niciodată, percepția dimpotrivă, ca și părerea, este îndreptată spre lumea care devine și nu este niciodată ^{431 a}.

Așadar există două lumi deosebite : lumea văzută (κόσμος αἰσθητός) lumea părerii și o altă lume nevăzută (κόσμος νοητός) sau schematic :

a. Lumea senzorială /Devenirea, schimbare/	b. Lumea inteligibilă /Existență neschimbătoare/
1. Corpuri reale	3. Entități matematice
2. Imaginea corpurilor	4. Idei

Acestora le corespund trei feluri de cunoașteri în ordinea descrescîndă de perfecțiune :

a. Cunoașterea inteligibilă Cunoașterea fundamentală, științifică, adevărată (ἐπιστήμη)	b. Cunoașterea senzorială Cunoaștere părere (δόξα)
1. Intelect	3. Percepție
2. Rațiune	4. Imaginație

Este demn de observat că, față de importanța mare pe care Platon i-o atribuie lumii suprasensibile a Ideilor și cunoașterii acesteia, avem impresia că filozoful caută să fugă din lumea senzorială cu micimile ei și să se salveze în lumea esențelor eterne. Dar el face acest lucru numai pentru că, după ce a intuit prototipuri divine și eterne ale lu-

⁴³¹. Windelband, *op. cit.*, p. 88.

^{431 a}. Vezi : Zeller, *op. cit.*, p. 662. De aceea, Justin (I) *Apol.*, 4—5; P.G.C. 333, 36, îl consideră pe Platon a fi conducător în filozofie și influențat de Moise ; la fel Tatian (*Cuvîntări către eleni*, PGC 805—812); Atenagora din Atena (*Bittschriit iur die Christen*, in *Bibl. der Kirchenväter*) ; Clement de Alexandria, pentru care filozofia platonice este «o operă a Providenței» (*Strom.*, P.G., 8, 709—712; *Ibidem*, 8, 717—728; *Ibidem*, 9, 392); Origen, (*Gegen Celsus*, P.G., 11 1301—1304).

crurilor, să-și formeze și existența după aceste prototipuri, sau, cu alte cuvinte, să le realizeze în lumea lui interioară și în viața comunității, pentru a îndeplini prin aceasta destinul pe care îl are în lume filozoful. Dar despre această problemă mai departe.

c. **Raportul Ideilor cu lumea senzorială.** Mulți dintre comentatorii filozofiei platonice accentuează prăpastia ce se deschide între lumea Ideilor și lumea văzută, fără să vadă însă și modul în care filozoful a reușit totuși să pună în legătură stîncile acestei prăpastii.

Înainte de a intra în discuția acestei probleme, trebuie să subliniem faptul că greșesc toți aceia care vorbesc despre disprețul pe care filozoful Platon l-ar fi avut față de lumea senzorială. Acest lucru se poate spune doar despre neo-platonici, dar în nici un caz despre Platon. Acesta știa de la maestrul său Socrate, că lumea și existența sînt așezate între două posibilități existențiale extreme: *ale adevărului și neadevărului, ale ordinei și haosului*. Filozofia nu este altceva, pentru Platon, decît știința despre Idei, iar știința despre Idei nu este decît știința despre existența proprie, care, prin reflexiune filozofică, trebuie să fie ridicată de la existența în neadevăr la existența în adevăr și care este, în acest mod, prin legarea ei de existența Logosului, salvată de sub stăpînia haosului și a trecătorului. În felul acesta, Ideea trebuie să devină realitate, prin aceea că ea se îmbină cu realitatea senzorială, pentru a deveni astfel măsura *autenticității* existenței omenești, iar Erosul să devină puterea necruțătoare, ce silește pe filozof să ancoreze lumea senzorialului de lumea înaltă a Ideilor. Adevărul și neadevărul sînt și pentru Platon, ca și pentru Socrate, posibilități de teme ale existenței. Adevărul (*ἀλήθεια*) este expresia existenței care reprezintă Logosul, iar neadevărul este expresia acelei existențe, pentru care acest Logos este total ascuns. Filozoful se ridică prin gîndire, la lumea Ideilor; la temeiul care singur poate fundamenta adevărata realitate. Din acest motiv Platon nu putea să disprețuiască cunoașterea temeinică a faptelor experienței, fiindcă, după cum am spus, Ideile sînt principii ale formării tocmai *pentru aceste fapte*.

Este adevărat că uneori avem impresia că prăpastia deschisă în teoria cunoașterii între cele două lumi nu poate fi închisă. Dar cu toate acestea, Platon a făcut acest lucru. Cum? Răspunsul la această întrebare îl găsim în *Fedon* (Phaidon). Dacă lucrurile, care au o asemănare relativă cu Ideile, datorează ceea ce ele sînt Ideilor, fiindcă acestea sînt rațiunea lor ultimă, atunci cum trebuie gîndit acest raport cauzal? Platon caută să răspundă la această întrebare, arătînd că lucrurile senzoriale participă — după cum am spus — la Ideile corespunzătoare — așa de exemplu, zăpada este albă, fiindcă ea participă la ideea de alb — și de aceea acestea își iau numele lor, sau predicatele lor, după anumite Idei. Uneori se

pare că Platon gîndește Ideile ca fiind în lucruri senzoriale (*παρυσία*) și în sensul acesta el vorbește — în *Phaidon* — despre o venire a Ideii în lucru și despre o «îndepărtare» a acesteia de lucru. Felul acesta de a vorbi exprimă însă la Platon numai formule tautologice, ce nu pot să contribuie la lămurirea problemei ce ne preocupă pe noi aici. Fiindcă, dacă Ideile sînt absolut neschimbătoare, nemișcate, neactive, transcendente, atunci cum pot fi ele cauza lucrurilor senzoriale? Cum pot fi ele cauze, rațiuni suficiente, fără ca ele să fie ceva activ și mișcător? Acest lucru nu este posibil decît dacă Ideile sînt înțelese ca fiind cauze-scopuri. În felul acesta lumea morală și cea fizică, lumea omului și lumea lucrurilor au una și aceeași cauză: o cauză ca normă pentru năzuința și acțiunile omului și ca lege pentru fenomenele naturii. Ca să depășească această greutate, Platon face teoria că, la fel ca și sufletul omului, și lucrurile sînt mișcate de năzuința de a se uni cu lumea suprasenzorială și de nostalgia de a reprezenta Ideea, prin aceea că devine asemenea cu aceasta ⁴³².

Ideea este rațiunea suficientă a aparițiilor, fără să înceteze însă a fi idee. Căci ea, deși «rămîne în puritatea suprasenzorială, la o înălțime nemișcată și neschimbată, totuși ea determină întreaga transformare a lucrurilor senzoriale. Ideea este scopul către care tind toate lucrurile și prin care de aceea ele sînt determinate: Esența (*οὐσία*, *Wesen*) este scopul devenirii» ⁴³³. În *Phaidon* filozoful își dezvoltă teoria sa despre Idei, iar în dialogurile sale sistematice — *Philebos*, *Politeia* și *Timaios* — acesta caută să depășească dualismul radical dintre cele două lumi și, pe temeiul teoriei despre Idei, să facă dovada că și universul senzorial este plin de forme ale lumii suprasensibile, grație cărora acesta poate fi înțeles ca fiind o unitate.

În acest mod Platon, deși, după cum observă mulți dintre comentatorii acestuia, n-a putut demonstra că imperiul Ideilor și cu imperiul senzorialului ar forma un sistem logic bine încheiat, el a făcut totuși dovada că este vorba despre o lume ce este stăpînită de un principiu unic teleologic: *de Ideea Binelui*. Această idee este suma tuturor cauzelor-scop, scopul absolut al lumii și în același timp ultimul și cel mai adînc temei al lumii. «Așa cum soarele produce în lumea văzută viața, așa cum acesta luminează ochiul și-l face să vadă lucrurile, fiind în același timp cauza întregii vieți din lumea văzută, tot asemenea în lumea suprasensibilă Ideea Binelui este originea existenței și a științei. Și așa cum soarele

432. O idee care a influențat asupra Părinților Bisericii și care învață că nu numai omul, ci și lumea oftează după mîntuire. Platon a fost folosit de către Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa, Grigore Palama, Augustin, Dionisie Areopagitul și alții, mari teologi creștini. Vezi: Al. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, München, 1973.

433. Windelband, *op. cit.*, p. 100.

este mai înalt decît lumina, tot asemenea Binele este mai înalt decît existența și știința»⁴³⁴. Ideea de bine este cauza cunoașterii și a adevărului și totuși mai înaltă decît acestea (Rep. VI, 509 b). Ea nu este existența, ci se află «dincolo» de existență, fiindcă ea este originea creatoare atît a lumii devenirii cît și a celei eterne. În timp ce celelalte idei sînt condiționate de gîndirea noastră, Binele este necondiționat, ca un temei originar absolut și necesar al întregii existențe (*ἀναπόθετος ἀρχή*), o idee pe care Platon o dezvoltă mai întîi în «Phaidon» și apoi în «Statul».

Ca un scop absolut, Binele este la Platon sensul lumii și rațiunea care stăpînește această lume⁴³⁵. De aceea el întrebuițează, într-un sens mitic-religios, pentru a numi Ideea Binelui și expresia «Dumnezeu», fapt care a făcut ca la interpretarea filozofiei platonice să se vorbească despre un «monoteism imaterial»⁴³⁶. Totuși trebuie să subliniem și faptul că la Platon divinitatea este o *Idee impersonală și anonimă*. Este adevărat că unii dintre filozofii greci ajung să presimtă ideea unei divinități însuflețite și personale. Dar Ideii de Bine îi lipsesc tocmai caracteristicile pe care trebuie să le aibă personalitatea, fiindcă ideea este suprapersonală și anonimă⁴³⁷. Ea este, cum va zice mai tîrziu S. Kierkegaard împotriva lui Hegel, ceva «pentru toți și pentru nimeni». Platon accentuează ideea că Binele, Unul, Cauza, Rațiunea, Logosul, Divinul sînt unul și același lucru: scopul rațional al tuturor lucrurilor și temeiul absolut al lumii, care, după cum vom vedea mai departe, este în același timp identic și cu Frumosul absolut⁴³⁸.

Așa cum Ideea de Bine este superioară tuturor celorlalte Idei, tot asemenea și cunoașterea Binelui se întîmplă cu totul în alt mod. Pentru a putea să sesizeze această Idee, omul trebuie să se deprindă cu truda gîndirii dialectice. Și nici această trudă nu este suficientă, căci Platon este de părere că numai puține «naturi divine» pot ajunge la această cunoaștere pe neașteptate, deodată, ca și cînd ar fi iluminate de ceva misterios și divin. Desigur știința poate pregăti drumul spre această cunoaștere, dar dacă ea poate să îl și ducă pe om la acest scop ultim, aceasta nu depinde de nici o putere omenească. Iar dacă totuși se întîmplă acest lucru, atunci el apare ca un fel de har, deși grecii antici nu cunosc acest concept. «Această cunoaștere ultimă și cea mai înaltă, fără de care orice

434. Zeller, *op. cit.*, p. 707.

435. Vezi: *Republica* VI, 508 E; *Ibidem*, p. 102.

436. Windelband, *op. cit.*, p. 103; D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seeligen Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Berlin, 1960.

437. Capelle, *op. cit.*, p. 77.

438. Capelle, *op. cit.*, p. 78. Teoria aceasta a Ideilor a fost criticată chiar în timpul cît a trăit Platon. Mai ales ideea participării lumii senzoriale la lumea Ideilor. Se spunea că Ideile sînt simple plămîdiri ale minții și nu entități eterne. Platon s-a apărut împotriva acestor critici în: *Parmenides* 132 B; *Timaios* 51 CD, accentuînd mereu realitatea și transcendența absolută a Ideilor; Vezi: P. M. Schuhl, *La fabulation platonicienne* (B.P.C.), Paris.

altă cunoaștere n-are nici o valoare — din pricină că și celelalte virtuți și dreptatea își primesc valoarea lor de la aceasta — este nemijlocită — s-ar putea spune ca trăsnetul — o intuiție de natură religioasă și supra-rațională. Aici se descoperă trăirea religioasă și înțelepciunea adâncă a lui Platon că despre ceea ce este mai înalt și ultim, Inexprimabilul, pe care omul nu poate decât să-l presimtă, în intuiție, nu știința pură are să spună ultimul cuvânt, ci numai credința, religia. Știința pregătește drumul ce singur duce la țintă, dar ea nu spune ultimul cuvânt»⁴³⁹.

Capelle reprezintă punctul de vedere că Platon a format și a sudat într-un chip creator, într-o unitate mai înaltă, în a sa teorie a Ideilor, elementele cele mai însemnate ale întregii evoluții filozofice de pînă la el și în acest mod el a creat cea dintîi epistemologie și metafizică a occidentului: «concepția despre eterna curgere a lui Heraclit a devenit temeiul teoriei sale despre percepție și despre lumea senzorială în genere; ontologia eleaților, teoria lui Anaxagora despre «Nus», speculațiile pitagoreice asupra numerelor și filozofia lui Socrate, toate acestea formează, ca elemente, părți esențiale ce au contribuit la formularea epistemologiei și a metafizicii platonice».

d. Filozofia platonicească a naturii. În ceea ce privește fizica sau filozofia naturii se pot observa la Platon influențele filozofilor antesocratici, mai ales aceea a lui Democrit, Pitagora și Empedocle. Totul în natură este ordonat după măsură și număr. Noi regăsim la Platon pînă și sferele pitagoreice, numai cu deosebirea că acesta așează pămîntul în centrul universului (vezi *Timaios*, 40 B; *Phaidon*, 108 B)⁴⁴⁰. La fel ca și Empedocle, Platon gîndește universul ca un fel de sferă (*Timaios*, 33 B), folosindu-se chiar și de limbajul înaintașului său, atunci cînd arată că Dumnezeu n-are trebuință de organe și nici de alte unelte senzoriale. După unii se crede că și Platon ar fi cunoscut fenomenul învîrtirii pămîntului în jurul axei sale, că el ar fi cunoscut greutatea aerului și ar fi dat o explicație științifică sunetului. Dar, cu toate acestea, în fizica sa, Platon rămîne un copil al timpului său, fiindcă în filozofia naturii Platon n-a depășit pe filozofii antesocratici. El este conștient de acest lucru și de aceea afirmă că considerațiile pe care el le face asupra naturii sînt un simplu joc. De aceea el nici nu le atribuie acestora o adevăritate (ἀλήθεια), ci numai o probabilitate (πίστος) și le numește «mituri probabile», ce n-au alt rost decît să-i slujească filozofului ca recreație după

439. *Symposion* 210 E.

440. «*Timaios* este, fără îndoială, prelucrarea unei opere care, propriu-zis, a fost elaborată de pitagorei. Alții au spus că dialogul acesta ar fi numai un extras făcut de un pitagorician dintr-o operă mai mare a lui Platon. Dar prima presupunere este mai verosimilă» (Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, p. 523. D. Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlin, 1969).

lucrul său așa de serios, pe care acesta îl face cercetînd existența, pentru a descoperi legile Logosului netrecător.

Platon reprezintă concepția că Logosul sau Rațiunea universală interpătrunde lumea și o formează. Ordonatorul (*δημιουργός*) mitic al lumii, despre care vorbește «*Timaios*», formează universul, făcînd mai întîi focul și pămîntul, întrucît el privește la existența eternă și netrecătoare a ideilor. Fiindcă, din motivul că Dumnezeu a voit ca totul să fie bun, căci el este Binele (*τὸ ἀγαθόν*), a supus lumea senzorială ideilor eterne ale Rațiunii, transformînd mișcările haotice în mișcări ordonate după legi raționale. Totul este interpătruns de Rațiune. Lumea este opera unui spirit universal. Pentru Platon, însă, acolo unde se află rațiune, acolo se află și suflet, din acest motiv Creatorul a trebuit să creeze lumea ca un fel de organism însuflețit, ca un «Divin fericit»⁴⁴¹. Aceasta este atît de dezbătută teorie platonice a «sufletului lumii», după care lumea nu este altceva decît o ființă plină de viață; o ființă armonică sau un organism desăvîrșit⁴⁴². Prin această teorie Platon introduce în filozofia naturii un principiu nou, ce va influența timp de două milenii știința occidentalului.

Dar ce este acest suflet al lumii? El este, în limbajul mitic al lui Platon, o ființă de mijloc, constituită dintr-un amestec al simplului și al compusului, al identicului și al schimbătorului (*θάρσεν*). Așa că sufletul lumii este — gîndit ca unitate în multiplicitate — înrudit pe de o parte cu Esența (*οὐσία*) ce rămîne veșnic identică cu sine a Ideilor, iar pe de alta cu schimbarea continuă a aparițiilor. Din acest motiv peste tot în universul vizibil regularitatea este împerecheată cu schimbarea. Sufletul împrumută lumii regularitate, ceea ce înseamnă o mișcare regulată și alta ce se schimbă mereu și acestor două feluri de mișcări le corespund două feluri de cunoașteri sau de cunoștințe: Știința ce sesizează ceea ce rămîne identic cu sine și percepția ce nu prinde decît ceea ce este schimbător. Acest lucru înseamnă că principiile dialecticii sînt valabile și pentru filozofia naturii.

Mai departe Platon pune ideea sufletului lumii în legătură cu principiul pe care el îl introduce în *Philebos*, pentru a mijloci între Idee și apariții, așadar în legătură cu «mărginirea» matematică și urmarea este că sufletul lumii nu este numai principiul oricărei mișcări, ci de asemenea și totalitatea ordinii matematice a universului. Aceasta este o idee fundamentală a viziunii astronomice a lui Platon. Căci această făptură de mijloc, creată de Demiurgos, pentru a mijloci între Unul și multiplu,

441. «Cum Dumnezeu a voit să facă lumea asemenea Lui însuși, s-o facă să fie Dumnezeu, El i-a dat sufletul, pe care l-a așezat în mijlocul ei și l-a răspîndit în întreg cuprinsul ei» (*Timaios*, p. 34).

442. Din acest motiv, Platon este considerat «panpsihist». Vezi: *Timaios* 50 B. O idee ce este comună și Renașterii.

Creator și creatură, nu este numai originea întregii vieți, ci în același timp și puterea ce produce mișcarea ce este ordonată după legile numărului ⁴⁴³. De aceea el se și împarte, pe temeiul numerelor armonice, în cercurile diferitelor planete și ale constelațiilor. Toate elementele sînt produse în virtutea numerelor : focul din corpuscule ce au forma tetraedică, aerul din forme octaedrice, apa din forme icosaedrice, pămîntul din forme cubice. Universul posedă cea mai desăvîrșită formă ca și pămîntul, care se află în centrul acestuia : forma sferică. Planetele sînt numite de către Platon «zei vizibili», care se învîrtesc în formă de inel în jurul axei universului. Platon deduce apoi din suprafețele mici triunghiulare calitățile fizice și chimice cît și mișcările și împărțirea acestora în spațiu. În partea finală a dialogului «Timaios», opera platonice cea mai citită în antichitate, Platon își expune concepția sa psihofiziologică.

Kinkel este de părere că teoria platonice despre sufletul lumii a trebuit să facă o impresie adîncă asupra spiritului grec antic, care era îndrăgostit de măsură, armonie, ritm, ordine și frumusețe. Împrumutîndu-i lumii un suflet, Dumnezeu a făcut ca, din mișcarea haotică și dezordonată a haosului, să se nască un cosmos stăpînit de Rațiune ⁴⁴⁴. Astfel, lumea este un întreg armonic desăvîrșit, desăvîrșirea descoperită ; ea este un neasemuit individ divin (μονογενής ὄν). Această rațiune este identică cu «Nusul» lui Anaxagora, dar mai desăvîrșit. Față de rațiunea nedesăvîrșită a omului se ridică într-o maiestate necuprinsă, un ἀλθινός καὶ θεῖος νοῦς ⁴⁴⁵. El domnește asupra lumii cu toate aparițiile ei. Trupul uriaș al lumii își are cauza lui în acest Nous, care se pare că ar fi identic cu Dumnezeu ⁴⁴⁶. Ultima instanță pe care se fundamentează totul este Binele ⁴⁴⁷, bunătatea lui Dumnezeu ⁴⁴⁸. Lumea este o manifestare a Binelui ⁴⁴⁹.

e. **Psihologia platonice.** Psihologia se află la Platon într-o strînsă legătură cu metafizica și filozofia naturii. În concepția platonice despre suflet se evidențiază ideile religioase ale mai multor secte antice cît și teoria despre Idei. De aceea găsim că este justificată afirmația lui Windelband că Platon a fost cel dintîi teolog ⁴⁵⁰, iar concepția lui despre

443. *Legile*, 896 D.

444. Kinkel, *op. cit.*, p. 178. Vezi : *Solistul* 248 E ; *Legile* X, 897 B ; XII, 966 E. Ideea sufletului lumii a fost preluată de neoplatonism, de filozofia judaică-alexandrină, cît și de Georgias Gemistos Pleton (1355—1450), Pico della Mirandola (1403—1484) și de Marisilius Ficinus (1433—1499).

445. Vezi : *Filebus* 22 C, 28 C.

446. *Ibidem*, 30 D.

447. *Legile* VI, 508 A.

448. *Filebus* 92 C. Este identică cu Rațiunea divină.

449. *Republica* VII, 517 B ; VI, 508.

450. Windelband, *op. cit.*, p. 126.

suflet, o concepție religioasă. Această psihologie «teologică» va forma apoi temeiul doctrinei politico-sociale platonice ⁴⁵¹.

Elementele istorice ale psihologiei platonice își au originea în mitica orfică-pitagoreică. Dar totuși modul în care Platon face sinteza acestor elemente și teoria sa despre Idei este nespus de original. Caracteristică în această sinteză este ambivalența pe care o are sufletul ca un rezultat al contopirii celor două concepții despre suflet. După unii sufletul este principiul vieții și totodată principiul mișcării, iar după alții sufletul este identic cu eul. De fapt considerațiile pe care Platon le face cu privire la suflet depășesc preocupările psihologice și se întind în domeniul eticii și al religiei, ceea ce face ca și convingerea filozofică, credința și nădejdea adâncă, presimțirea și intuiția poetului și a profetului să se lege într-o totalitate minunată, care și astăzi vrăjește pe acela care citește cu atenție dialogurile scrise de Platon.

Sub influența misticii grecești, Platon consideră sufletul ca avînd o origine divină și că numai în urma unei vini (vezi *Phaidros*), sau ca urmare a unei legi universale (*Timaios*), acesta s-a coborît într-un trup muritor, de care abia moartea îl eliberează iarăși, pentru ca apoi — în conformitate cu sentința judecătii — să primească o răsplată sau o pedeapsă pentru faptele sale. Platon mai accentuează, influențat, poate, de Anaxagora, spre deosebire de mistică, că ceea ce face demnitatea sufletului uman și-l deosebește de celelalte făpturi este facultatea acestuia de a cunoaște (νοῦς), fiindcă grație acestei facultăți sufletul se poate pune în legătură cu veșnicia, cu Existența adevărată, cu Ideile.

În acest sens, sufletul are o poziție de mijloc între cele două lumi: el este de origine divină, înrudit cu Ideile eterne, dar, de aceea, el însuși nu este o Idee, ci se poate ridica la intuiția Ideilor, să participe la acestea, mai ales la Ideea vieții, a Adevărului și a Rațiunii, a Dreptății, a Frumuseții și a Binelui ⁴⁵². În timp ce, însă, ideile sînt veșnic neschimbătoare în lumea suprasenzorialului, sufletul se află într-un corp, care prezintă o piedică serioasă față de natura divină a acestuia, aceasta din pricină că corpul se lasă mereu prins în mrejele micimilor vieții, a poftelor și a pasiunilor, ceea ce face ca și sufletul să-și întunece reamintirea Existenței veșnice și, ademenit de mii de plăceri mediocre și inferioare, să-și uite mereu de originea lui înaltă și de menirea lui adevărată. O salvare din această stare nu este posibilă decît în clipa în care se trezește în suflet nostalgia după Veșnic, după originea lui adevărată și, ars de dogoarea Erosului, reușește să se elibereze din lumea senzo-

451. Capelle, *op. cit.*, p. 81. Vezi mai ales *Phaidon*. Vezi: Ed. Gerhard, *Griechische Mythologie*, Th. I. *Die griechischen Gottheiten*, 1854.

452. Vezi: Fedru 84 B, 247 C—D; Statul 508 E; Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921.

rialului și să nu privească decît lumea adevăratei Existențe. Hotărîtor este pentru suflet numai momentul acestei întoarceri, restul n-are nici un sens. În asemenea clipe sufletul se ridică la cunoașterea Divinului și prin aceasta se îndumnezeiește⁴⁵³. Drumul spre această cunoaștere este drumul dialecticii, drumul acelei regine a tuturor științelor. «A cunoaște Frumosul, Binele, Dreptatea înseamnă pentru Platon, zice Capelle, ca și pentru Socrate, a deveni frumos, bun și drept și, în acest chip, a te apropia cît mai mult de Divin. În întregime acest lucru nu-l poate face decît acela care este în stare să cunoască Ideea Binelui. Așa că cunoașterea Veșnicului, știința cea mai înaltă, este pentru Platon totodată cea mai adîncă religie; grija pentru mîntuirea sufletului, ce depinde de o astfel de cunoaștere...»⁴⁵⁴. Platon are în vedere pe filozof, pe iubitorul de înțelepciune, pe omul al cărui suflet este plin de îndemnul zeului Eros, de iubirea față de cerul Ideilor, de acea «nostalgie luptătoare»⁴⁵⁵, ce caută mereu să recucerească paradisul pierdut, de acel dor al sufletului după originea lui suprapămîntească, după viața divină de care el s-a împărtășit înainte de mizeria existență pămîntească.

Din aceste considerații s-ar putea trage concluzia — după cum am spus — că Platon ar avea tendința să nege lumea senzorială, așa cum face Socrate acest lucru în «Phaidon», dar motivele estetice și mai ales cele etice din filozofia platonice au făcut ca Filozoful să nu rămînă la acest punct de vedere.

De o importanță nespus de mare este însă faptul că Platon caută să dovedească, într-un mod științific, că sufletul este nemuritor. Și trebuie să subliniem faptul că, la Platon, nu este vorba despre o nemurire în sens panteist, ci el reprezintă ideea că eul, sufletul individual, este nemuritor și etern. Certitudinea aceasta i-a întărit-o mărturisirea lui Socrate în clipa în care acesta se găsea în pragul veșniciei și vorbelor înțeleptului le urma fapta. Se știe că Platon a reluat ideea nemuririi sufletului din mistica orfică pitagoreică, dar meritul său este, cum observă și Capelle, de a fi căutat să dovedească, cu toate mijloacele dialectice, această nemurire. De aceea argumentele din «Phaidon» se fundamentează pe teoria platonice a Ideilor⁴⁵⁶. Aceste argumente schițate într-o formă scurtă după Capelle⁴⁵⁷ — sînt următoarele⁴⁵⁸:

453. Vezi: D. Roloff, *op. cit.*, p. 135.

454. Vezi Capelle, *op. cit.*, p. 83.

455. Windelband, *op. cit.*, p. 135.

456. Acest dialog platonice este numit de către Gellius «*liber divinus*». Vezi și Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin, 1875.

457. *Op. cit.*, p. 85.

458. Cine vrea să se documenteze asupra nemuririi sufletului, așa cum o demonstrează Platon, să studieze următoarele lucrări: Bölke, *Platons Beweise für die Unsterblichkeit*, Fulda, 1870; Deichert, *Platons Beweise für die Unsterblichkeit*, 1874; R. Greve, *Platons Lehre von der Unsterblichkeit*, 1880; L. Hase, *Sachliche Erläu-*

1. Primul lucru este că sufletul e nemuritor, fiindcă ceea ce se mișcă pe sine însuși este nemuritor, netrecător ; iar ceea ce este mișcat de altceva sau își primește mișcarea de la altul este trecător. Ceea ce se mișcă cu de la sine putere este principiu, deoarece își are originea și începutul în sine însuși și nu de la altul ⁴⁵⁹.

2. Orice cunoaștere este pentru Platon o «reamintire» a Ideilor intuitivă cândva înainte de această existență. De aici concluzia că sufletul a preexistat, înainte de această viață, fapt de care, prin reamintire, noi devenim conștienți ⁴⁶⁰. Dacă sufletul a existat înainte de naștere, avînd o ființă separată, nimic nu împiedică ca el să dureze și după separarea lui de corp, reintrînd în lumea sufletelor ideale ; altminteri, moartea sufletelor odată cu trupul ar aduce istovirea lor și intrarea tuturor, odată și odată, în domeniul morții.

3. Corpul este pieritor, căci se descompune ; el este deci compus și distrugerea lui vine tocmai prin disoluția elementelor care-l compun. Dimpotrivă, ceea ce este simplu nu se descompune, nu se poate distruge, este nemuritor. Ideile sînt, în opoziție cu lumea senzorială, nepieritoare, tocmai fiindcă sînt simple : ele nu pot fi cunoscute decît de către ceea ce este de o esență (*οὐσία*) cu ele. Cunoașterea Ideilor de către sufletul omului face dovada înrudirii dintre suflet și acestea, căci numai ceea ce este înrudit poate cunoaște Ideile. Deci, fiindcă sufletul este asemenea veșnicului, de o esență cu acesta, sufletul este de asemenea nedisolubil, nedestructibil, netrecător și nemuritor ⁴⁶¹.

4. Lucrurile nu sînt ceea ce sînt decît prin participarea la lumea Ideilor. Și este clar că un lucru nu poate participa la două Idei contradictorii, care, așadar, s-ar exclude. Un lucru nu poate poseda calități sau stări care să fie în contrazicere flagrantă cu una dintre calitățile sale esențiale. Sufletul participă la Ideea vieții (căci ceea ce este însuflețit este plin de viață) și deci el nu poate participa și la Ideea contrară, a morții. «Sufletul nu formează desigur o contrazicere directă cu moartea, dar fiindcă el este indestructibil, legat de ideea vieții, el exclude moartea,

terung der Unsterblichkeitsbeweises in Platons Phädon, 1843 ; A. J. Kahlert, Beweise der Unsterblichkeit, 1855 ; Fr. Kampe, Der Mendelsonsche Phädon und Platons, 1889 ; M. J. Knaus, Die Beweise für die Unsterblichkeit in Phädon, 1870 ; Apelt, Platons Dialog Phaidon, Philos. Bibliothek, vol. 147, 1920, cu bogată bibliografie la această problemă ; J. Chevalier, Étude critique du dialogue pseudo-platonicienne. L'axiome. Sur la mort et sur l'imortalité de l'âme, Paris, 1956 ; J. Patocka, Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankens bei Plato, in : Denken und Umdenken zu Werk und Wirkung W. Heisenberg, Piper, Hrsg. von M. Pfeiffer, München, 1977.

459. Phaidon, p. 245.

460. Fedru 74 A — 77 A.

461. Vezi : Apelt, *op. cit.*, p. 18—22.

este așadar nemuritor ⁴⁶² și cu aceasta netrecător, căci moartea ar fi singurul mod posibil al distrugerii sale ⁴⁶³.

Principiul platonice că sufletul este nemuritor este, de aceea, într-o strînsă legătură cu viziunea metafizică platonice despre Idei. Acestea se determină corelativ, în sensul că, după cum observă același Capelle, citind pe Erwin Rohde, în «aptitudinea sa de a cunoaște veșnicia, sufletul poartă în sine garanția cea mai sigură că el însuși este veșnic» ⁴⁶⁴. Argumentele acestea care, după cum a dovedit Tenemann ⁴⁶⁵, sînt fundamentate pe temeuri foarte șubrede, ele totuși exercită o influență nespuse de mare asupra cititorului, prin faptul că ele sînt formulate prin gura lui Socrate în situația cea mai tragică a vieții acestuia: Socrate se găsea în fața morții. Acesta vorbește despre nemurire în clipa în care se afla în «pragul eternității», cum se exprimă Apelt, ceea ce înseamnă că vorbelor lui Socrate, va urma confirmarea acestora prin faptă. De aceea cuvintele lui Socrate au avut în acele clipe rezonanța unei adevărate revelații mai înalte. «Argumentele platonice despre nemurire pot avea unele slăbiciuni dialectice; dar certitudinea de nezdruccinat cu care le expune Socrate, modul cum el le acoperă cu persoana sa, găsesc un răsunet adînc în sufletul cititorului, căci acesta presimte în aceste argumente o întărire a ceea ce el însuși, cititorul, simte ca dorință în adîncul inimii sale» ⁴⁶⁶. În urma argumentării platonice reiese clar că filozoful se gîndește la o nemurire individuală, la veșnicia eului uman ⁴⁶⁷.

Mai departe, Platon ajunge în considerațiile sale asupra sufletului uman la rezultate psihologice foarte îndrăznețe și originale pentru vremea aceea. În «Phaidros» el aseamănă sufletul cu o caleașcă trasă de doi cai, ce sînt conduși de un vizitiu («ἡνίκος»). Unul dintre cai este de origine divină (ἀγαθὸς ἵππος) și de aceea el urmează bucuros îndemnul vizitiului, pentru a trage caleașca înspre cerul azuriu al Adevărului, Frumosului și al Binelui. Al doilea cal este dimpotrivă de origine jonică (πονηρὸς ἵππος); el este înrudit cu colbul pămîntului și de aceea aplecat mereu spre lumea senzorială, ceea ce face ca vizitiul să-l silească cu forța să ia calea în sus. Vizitiul este Nusul, rațiunea. Deci, după această analogie, sufletul se compune, după Platon, din trei facultăți sau puteri: Rațiunea (conducătorul numit și τὸ λογιστικόν sau νοῦς), voința, curajul (θυμοσιῶές), calul cel bun și poftele (τὸ ἐπιθυμητικόν) calul cel rău care este partea cea mai rea a sufletului. Așadar sufletul are trei facultăți: 1. Facultatea de a gîndi, rațiunea, care se află în cap; 2.

462. *Phaidon*, 105 B — 106 D.

463. Apelt, *op. cit.*, p. 22. — Platon a mai formulat și alte argumente; Vezi: «*Statul*» X, 608 D; *Fedru* 245 C.

464. Capelle, *op. cit.*, p. 85.

465. G. Tenemann, *Lehre der Sokratiker über die Unsterblichkeit*, 1791.

466. Apelt, *op. cit.*, p. 13.

467. *Ibidem*.

Facultatea afectelor și a sentimentelor, care își are locul în piept și 3. Facultatea poftelor ce se află în pîntece.

Sau, mai amănunțit: 1) Τὸ λογιστικόν, acea parte a sufletului care ar putea fi considerată ca principiul rațional în om. Nu este vorba numai de facultatea gândirii ci — după cum observă Linsner⁴⁶⁸ — este locul puterii intelectuale, mai ales al cunoașterii și al erosului filozofic și cu aceasta al conștiinței și al personalității. Ea hrănește toate părțile organismelor sufletului, cunoaște necesitățile lor și are cea mai mare experiență în toate lucrurile și plăcerile. Cu ideile ei — mai ales cu ideea de bine — ea are o poziție centrală. Τὸ λογιστικόν este omul interior din om, ce este mai propriu în suflet (ἡ ψυχὴ αὐτῇ). Din tăria sau slăbiciunea acestei părți a sufletului rezultă caracterul omului ca o contribuție a constituției interioare a acestuia.

2) Δυσαιδέες este principiul curajului sufletesc. În lupta dintre rațiune și poftele inferioare, acesta stă în ajutorul rațiunii și-i împrumută puterea sa specifică, ca să-și poată realiza năzuințele. În măsura în care colaborarea acestora reușește să înlăture puterea poftelor inferioare (τὸ ἐπιθυμητικόν) în așa măsură se formează caracterul moral.

3) Ἐπιθυμητικόν este facultatea poftelor inferioare, ce-și au originea în individualitatea animalică. Prin nesațul care o mișcă, aceasta se opune rațiunii și prezintă pentru năzuințele acesteia o continuă piedică și primejdie.

Este marele merit al lui P. Barth de a fi făcut dovada, prin cercetările sale, că în imaginea mitică de mai sus nu poate fi vorba de trei facultăți ale sufletului, ce ar exista fiecare în sine și pentru sine, ci că acestea formează o unitate indestructibilă pe care Platon o subliniază mereu în «Phaidon». Căci esența (οὐσία) sufletului se află în rațiune, în gândire, care singură este nemuritoare. Din acest motiv Platon afirmă că sufletul este, din punct de vedere logic, mai înaintea corpului⁴⁶⁹. Sufletul lumii ne apare la Platon ca o condiție a oricărei însuflețiri⁴⁷⁰. Cu toate acestea sufletul omului este numit și considerat ca cel care se mișcă pe sine însuși⁴⁷¹, deci acesta este originea mișcării, nu numai a mișcării corporale, cît mai ales a celei spirituale, așadar a gândirii și a cunoașterii⁴⁷².

În acest sens, credința lui Platon că sufletul este nemuritor primește o fundamentare etică. Fiindcă, după cum subliniam mai sus, numai acele suflete sînt nemuritoare, care se ridică la cunoașterea Divinului. Intuiția Ideilor eterne: a Frumosului, a Dreptății și a Binelui este

468. Linsner, *Die platonische Idee von den Seelenteilen*, 1909.

469. Vezi: *Phaidon*, p. 65, 67; *Legile* 892 A; *Timaios* 34 C; *Filebos* 30 A.

470. *Filebos* 30 A.

471. *Legile* 825 A. Platon a fost influențat aici de vestitul medic antic Alkmaion din Krotos. Vezi: Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, p. 176.

472. *Ibidem*.

adevărată hrană a sufletului. Și sufletul se ridică la intuiția acestor idei — după cum am arătat — pe aripile Erosului, pe care Platon îl apoteozază în «Symposion», iar filozoful ajunge la cea mai înaltă *înțelepciune morală*. Socrate, care este persoana principală în acest dialog, precizează, față de ceilalți vorbitori, că Erosul este nostalgia care chinuie sufletul și-l face să se ridice la ceea ce este divin. Numai sufletul încălzit de flăcările dogoritoare ale Erosului se poate mirui cu participarea la lumea divinului și deveni astfel nemuritor ⁴⁷³.

Pe temeiul celor trei facultăți sufletești, Platon face chiar și o tipologie caracterologică interesantă. După cum în oameni conduce una sau alta dintre aceste facultăți sufletești, există trei tipuri ale naturii: *însetații după știință, vanitoșii și iubitorii de câștig*. Această tipologie are la Platon valabilitate și pentru determinarea caracterului popoarelor. La sciți și traci domnește peste tot voința, de aici simțul onoarei la aceștia și religia lor. Egiptenii și fenicienii sînt iubitori de câștig, în timp ce numai grecii se disting prin iubirea față de știință.

Concepția aceasta platonicească despre suflet a influențat hotărîtor psihologia antică. Idei din psihologia platonicească vor fi luate și dezvoltate de alți filozofi, de Aristotel, de stoici și neoplatonici și chiar de unii dintre Părinții Bisericii.

f. **Etica platonicească.** În concepția sa etică Platon dezvoltă ideile socractice, reprezentînd și el ideea că cine cunoaște Binele este de asemenea bun și face binele, așadar, că nimeni nu face nedreptatea de bunăvoie, ci din neștiință. De asemenea, ca și Socrate, Platon împărtășește și el convingerea că a suferi din pricina nedreptății este de o mie de ori mai bine decît a făptui o singură nedreptate și că cel mai important lucru este grija pe care omul trebuie s-o aibă pentru mîntuirea sufletului său. Convingerea aceasta are la Platon un caracter religios și o adîncă seriozitate morală.

Etica platonicească este fundamentată tot pe metafizica Ideilor, după cum și această metafizică își avea originea în năzuința etică a filozofului. Virtutea adevărată este întemeiată pe știință, iar știința reală adevărată nu este decît aceea despre Idei. Ceea ce face de aceea valoarea sau lipsa de valoare morală a omului este problema dacă acesta a făcut întoarcerea spre lumea divină a Ideilor sau nu. Platon era conștient — vezi «Gorgias» — că pentru viața omului nu sînt posibile decît două idealuri: unul după care scopul ultim al existenței omului este plăcerea și altul după care Binele este scopul suprem al vieții. Între acestea nu

473. O idee înrudită cu concepția vechi-testamentară. Vezi: P. Dr. H. Bückers C. So. R., *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Münster J. W., 1938 (cu bibliografie).

există un drum de mijloc : omul trebuie să se hotărască pentru unul ori pentru altul. Iată de ce accentuează Platon ideea socratică că *a face o nedreptate este, în toate împrejurările, de o mie de ori mai rău, decât a suferi o nedreptate*. De aceea, acela care săvârșește nedreptăți, chiar dacă se află în posesia puterii și a tuturor bogățiilor, a onoarei și a tuturor plăcerilor, este în toate împrejurările nefericit și mai ales nefericit este atunci când scapă de pedeapsa pentru faptele sale, fiindcă el n-are aici cel puțin prilejul de a se îndrepta. Fericit nu este decât acela care este în posesia Dreptății și a Binelui.

Dar ce este «Binele»? În ce constă acesta? În «Gorgias», Platon caută să răspundă la aceste întrebări în sensul că bun este omul care se află în posesia virtuții (ἀρετή), căci bun nu poate fi decât sufletul în care domnește ordinea și măsura și care, de aceea, este stăpinit de virtute, de stăpînire de sine (σωφροσύνη) precum și de alte virtuți. Platon accentuează mereu această armonie veritabilă a sufletului, ce se pare că nu este posibilă decât dacă omul știe să o pună în acord cu mișcările universului.

În centrul preocupărilor eticii platonice se află problema, așa de importantă, a *esenței virtuții*. După natura ei nu poate exista decât o singură virtute : *știința despre Bine*. Aceasta le cuprinde pe toate celelalte și de aceea, după multe ezitări, Platon se hotărăște pentru concepția că virtutea poate fi învățată, dacă aceasta este propovăduită de un învățător veritabil, așa cum a fost Socrate ⁴⁷⁴.

Importantă mai este apoi în etica platonice și deosebirea pe care Platon o face — în *Menon* și în *Phaidon* — între o virtute adevărată și alta «cotidiană»; o deosebire ce descoperă și mai pregnant dualismul între cele două lumi, între care se petrece marea dramă a sufletului uman. Lumea cuprinsă în țarcurile acestui veac, cu toate bunurile ei, cît și corpul uman cu necesitățile lui, ce trebuie considerate ca fiind marea piedică în calea spre mîntuire a sufletului și care, de aceea, trebuie învinse. Căzut în această lume, vale a plîngerii, prin vina sa, sau prin destinul său — este indiferent acest lucru — sufletul necorporal nu poate fi mișcat decât de năzuința de a se elibera de corp și de legăturile acestuia cu lumea senzorială, pentru a se reîntoarce în patria lui nevăzută.

Caracteristic pentru această «morală teologică», cum o numește Windelband, este că ea disprețuiește virtutea cotidiană, revelîndu-i contrazicerile. Platon critică nemilos morala utilitaristă, al cărei motor este tocmai virtutea cotidiană, pe care o numește «trampă» în care «se schimbă plăcere pentru plăcere, durere pentru durere, teamă pentru teamă, ca

474. Capelle, *op. cit.*, p. 97.

și cînd ar fi monede. Este vorba despre un fel de măsurare și cîntăreală, ce nu socotește ca fiind cîștig decît bunurile pămîntului»⁴⁷⁵.

Dimpotrivă, în mare preț la Platon este «virtutea filozofică», așa-dar acea virtute pe care n-o posedă decît filozoful și care se fundamentează pe cunoașterea Ideilor eterne. Sufletul omului este cel mai de preț al acestuia și de aceea grija omului trebuie să aibă în vedere sufletul și nu corpul⁴⁷⁶. Pentru filozof bunurile pămîntului n-au nici o valoare⁴⁷⁷, nici banii, nici puterea politică și nici onoarea, pseudobunuri ce sînt așa de prețuite de vulg⁴⁷⁸. Din această pricină filozoful nu este capabil să se aranjeze în comoditatea lumii acesteia a colbului⁴⁷⁹, ci el se comportă asemenea unui orb, din pricină că ochii lui sînt îndreptați spre lumea netrecătoare a Ideilor. Aceasta este caracteristica filozofului. El este mișcat de năzuința de a muri corpului, pămîntului și vieții senzoriale⁴⁸⁰, pentru a putea cîștiga independența sufletului său față de necesitățile corporale și prin activitatea pură a gîndirii să se apropie de divin „ὁμοιωσις τῷ θεῷ“, cum se exprimă Platon în «Theaitetos». A fi bun înseamnă, deci, a fi filozof și a fi filozof înseamnă a realiza, prin cea mai mare stăpînire de sine, eliberarea sufletului de corp. În acest sens trebuie să se înțeleagă acea dorință după moarte despre care vorbește Socrate în «Phaidon», în cea mai adîncă concentrare spirituală, exemplificată intuitiv prin imaginea morții. Moartea adevărată înseamnă despărțirea sufletului de corp. Întoarcerea filozofului de la orice plăcere senzorială poate de aceea să fie privită, simbolic, ca o continuă pregătire a acestuia spre moarte. Privită în acest mod moartea își pierde pentru filozof groaza ei și se transformă într-o garanție a fericirii adevărate, așadar a unei vieți veritabil filozofică sau virtuoașă.

Aceste idei etice primesc adîncimi de nebănuit, dacă ne gîndim că și la Platon conceptele de *datorie* și *libertate de voință* se găsesc plasate în centrul eticii. Mai ales libertatea de voință are o însemnătate nu numai pentru existența noastră de aici, ci și în stare de preexistență, în clipa în care sufletul a trebuit să-și aleagă destinul său. Din acest motiv Platon accentuează mereu răspunderea grea pe care omul o are față de sine însuși și față de comunitatea în care el trăiește. Heraclit și Democrit se întîlnesc în afirmația că inima, caracterul, este demonul omului, ceea ce vrea să însemne că individualitatea omului se fundamentează, în ultimă analiză, pe scopul pe care el și l-a ales și căruia îi dăruiește sufletul său. În aceasta trebuie să căutăm demonul care-l con-

475. Windelband, *Platon*, p. 142.

476. O. Apel, *Platons Dialog*, 2 ed., 1920, p. 38.

477. *Ibidem*.

478. *Ibidem*, p. 39. Vezi: *Teetet*.

479. *Ibidem*.

480. Vezi: *Phaidon*; Apelt, *op. cit.*, 38—40.

duce pe poteca vieții. De aceea libertatea și necesitatea nu constituie contraziceri, ci libertatea morală este aceea libertate ce creează dependență și necesitate morală: *dependența sufletului de legea morală*.

La sfârșitul acestor considerații, putem spune că Platon pune etica în legătură cu psihologia sa, prin aceea că afirmă că celor trei facultăți psihice le corespund trei virtuți. Fiecare facultate duce, dacă este corect educată, la o virtute cardinală: gândirea la înțelepciune (sofia), voința la vitejie (andreia) și pofta la cumpătare (sophrosine). Cea mai înaltă dintre acestea este înțelepciunea, care, în concordanță cu mitul de mai sus, trebuie să le dirijeze pe cele două, căci abia atunci când fiecare facultate își îndeplinește ceea ce trebuie, omul este desăvârșit; atunci dreptatea (dicaosne) devine cea mai înaltă virtute la om. Prin înțelepciune dreptatea devine o realitate. Înțelepciunea, vitejia și cumpătarea au rostul să facă posibilă realizarea dreptății. Așa am putea face următoarea schemă:

DREPTATEA

ÎNTELEPCIUNEA, VITEJIA, CUMPĂTAREA

g. **Statul ideal platonice.** Trebuie să subliniem faptul important că Platon este departe de a face o deosebire între etică și politică. Filozoful reprezintă ideea că viața virtuoasă nu poate fi realizată decât într-un anumit stat, căci scopul statului nu este altul, decât de a fi astfel organizat, încât să facă posibilă realizarea virtuții, așadar a dreptății. Platon nu obosește niciodată când este vorba de a arăta că rostul statului este de natură etică⁴⁸¹. Statul are menirea să-l facă pe om cât mai bun posibil, ceea ce înseamnă la Platon cât mai fericit, căci deși plăcerea nu este identică cu virtutea, totuși filozoful admite că ea este urmarea acesteia. De aceea, conștient de importanța etică pe care o are statul, Platon face din problema social-politică o problemă centrală a filozofiei sale, căutând să-și realizeze idealurile politice în viață⁴⁸².

Întreaga operă platonice tratează despre problema etică fundamentală și anume problema esenței dreptății. Socrate, Glaucon, Ademantos și Trasymachos angajează o discuție în jurul problemei: ce este dreptatea? Trasymachos reprezintă punctul de vedere — combătut de

481. Vezi: *Statul* 420; *Legile* 718 C—D și 705 D—E.

482. Ideile despre valoarea concepției politice platonice sînt foarte diferite. Rousseau este de părere că dialogul «Statul» nu este o operă politică, ci pedagogică. Kant, dimpotrivă, reprezintă ideea că «Republica» platonice este numai un exemplu despre o iluzie ce nu-și poate avea locul decât în creierul leneș al filozofului (vezi: *Kritik der reinen Vernunft*, 2 Aufl., p. 372). Dar cu toate acestea, dialogul acesta a influențat pe filozofi și oameni politici. Plotin, de ex., a proiectat un plan întreg pentru a întemeia un oraș al filozofilor, guvernat după legi platonice. Influențați de acest dialog mai sînt Campanella și Moore.

Socrate — că cel puternic are totdeauna dreptate. Trasymachos definește dreptatea ca «ceea ce este util celui puternic». Glaucon și Adeimantos, deși nu împărtășesc punctul de vedere exprimat de sofist, totuși, prin vederile lor, îl sprijină întrucîtva pe acesta. Important este că, față de convingerea sofistă că în stat trebuie să domnească legea egoismului, Socrate reprezintă hotărît convingerea că cei care guvernează trebuie să se gîndească numai la interesele vitale ale celor pe care-i guvernează.

După ce Socrate îl reduce la tăcere pe sofist, el purcede la determinarea conceptului dreptății și ajunge la concluzia că dreptatea este virtutea ce unește armonic toate celelalte virtuți. Ea constă în aceea că fiecare își face *datoria spre binele comunității*. Îndreptarul spre ideea Binelui îl constituie facultățile sufletului. Am văzut că Platon distinge trei moduri de exteriorizare ale sufletului: gîndirea rațională, curajul și voința și poftele senzoriale. Dreptatea nu este posibilă decît acolo unde cele trei virtuți — înțelepciunea, curajul și cumpătarea — sînt puse în slujba binelui comunității⁴⁸³. Acestor trei virtuți le corespund în stat cele trei clase sociale: înțelepciunii — clasa filozofilor sau conducătorilor; vitejiei — clasa războinicilor; cumpătării — clasa producătorilor sau a muncitorilor. Masa cetățenilor statului o constituie clasa aceasta din urmă (meseriașii, comercianții și agricultorii). Interesul lui Platon se îndreaptă în special spre clasa filozofilor, care trebuie să conducă statul. Educației acestei clase Platon îi dedică toate preocupările sale, fiindcă, cum observă și Capelle, el avea convingerea că de o educație corectă depinde totul: educația formează și cultivă spiritul care-l determină pe cetățean, acel spirit care este totul. Scopul acestei educații este de natură etică-religioasă: ea tinde să producă în suflet anumite virtuți și să dezvolte în individ caracterul etic și o conștiință socială cît mai trează și mai înaltă.

Fiecare clasă socială are o menire precisă în viața statului:

1) Clasa muncitorilor are să îngrijească de necesitățile materiale cotidiene. Ea este hrănitoarea celorlalte două clase și, ca atare, ea formează temelia economică a statului, fără să aibă dreptul de a participa la conducerea acestuia. Dar singură clasa muncitorilor are în schimb dreptul de a poseda o proprietate privată. Dacă și muncitorii bine doțiți aveau dreptul să se ridice și să fie primiți în celelalte două clase, este o problemă controversată în filozofia platonice.

2) Clasa «păzitorilor» sau a «apărătorilor» are menirea de a apăra statul în exterior și de a contribui la respectarea legilor.

483. Vezi: Statul 441 E; Legile 631 C—D. Vezi: K. von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin, 1968.

3) Cea mai superioară clasă este aceea a filozofilor sau a conducătorilor statului. Funcțiunea acesteia este de a face legi și de a supraveghea ca acestea să fie respectate. În clipa când aceștia sînt chemați să îndeplinească această funcțiune importantă ei trebuie să se dedice cu totul filozofiei, ceea ce înseamnă cunoașterea Ideii Binelui. Destinul acestora este să guverneze și de aceea, după cum spune Platon, că numai atunci vor guverna în stat armonia și dreptatea, cînd conducătorii acestuia vor fi filozofi, sau cînd filozofii vor fi conducători.

Grija cea mare a lui Platon se îndreaptă, am mai spus, spre clasa apărătorilor și a conducătorilor. Acestora trebuie să li se asigure educația cea mai îngrijită, pe care Platon o indică în amănunt⁴⁸⁴. Numai în felul acesta pot fi puse în slujba statului toate naturile talentate.

Pentru ca apărătorii și conducătorii statului să nu fie ispitiți a uzurpa puterea statului, a cărui conducere absolută o au, ceea ce implică și jertfe mari din partea lor, aceștia nu vor poseda nimic personal. La această concepție Platon ajunge plecînd de la convingerea fermă că cel mai mare rău pentru un stat este ca în el cetățenii să fie împărțiți în partide, care să se combată între ele și cel mai mare bine este ca el să formeze un tot unitar. Ceea ce ține laolaltă pe toți cetățenii este, după Platon, comunitatea acestora în bucurii și dureri. Acest lucru nu este posibil decît dacă statul este în așa fel organizat, încît interesele particulare să nu fie posibile. Originea tuturor intereselor egoiste o constituie pe de o parte proprietatea privată, iar pe de alta familia. Proprietatea privată constituie, pentru autorul «Republicii», originea întregului rău social. Din acest motiv, Platon, care are mereu în vedere binele comunității, este împotriva proprietății private. În «Legile», filozoful reprezintă punctul său de vedere că fiecare cetățean trebuie să considere bunurile sale ca fiind proprietatea statului. În această privință, «Legile» sînt mai consecvente decît «Republica», în care nu li se interzice să aibă avere decît conducătorilor și apărătorilor. Aceștia nu au voie să posede «decît corpul lor», cum se exprimă Platon. Aurul și argintul sînt socotite ca fiind incompatibile cu situația de apărător și filozof. Viața acestora trebuie să se desfășoare în public; casa lor trebuie să fie deschisă oricărui cetățean. Toate obiectele de care aceștia au nevoie, pentru a putea să exercite funcțiunea lor, trebuie să fie comune, chiar și femeile⁴⁸⁵. Acesta este atît de mult discutatul «comunism» platonice, care, însă, trebuie să accentuăm acest lucru, are numai unele trăsături comune cu ideile comunismului modern. *Singura deosebire* este

484. Vezi: *Statul* II, 17 — III, 18.

485. În această idee se descoperă concepția platonice despre inferioritatea femeii față de bărbat.

că acesta din urmă este orientat și fundamentat pe temeuri științifice materialiste și economice, în timp ce concepția platonice își are originea în concluzia radicală, dedusă din etică, că filozofii, ca regenți, trebuie să-și închine viața Binelui și intereselor superioare ale comunității.

Platon reprezintă ideea că din clasa apărătorilor se recrutează «regenții» sau conducătorii statului. Aceștia trebuie să aibă anumite calități: ei trebuie să fie războinici și filozofi, puternici la trup și viteji, pe de altă parte să unească în ei calmul cu cea mai puternică năzuință după cunoaștere. Aceasta din pricină că numai această năzuință îi poate conduce la cunoașterea Existenței celei veșnice, după poruncile căreia ei trebuie să conducă statul și care-i face să înțeleagă că binele lor propriu, cât și al celorlalți, depinde exclusiv de *binele statului*. De aceea grija cea mare a lui Platon cu privire la selecționarea și educația «regenților». După ce aceștia primesc o instrucție științifică temeinică — mai ales în matematici, fiindcă numai acestea pot conduce spiritul de la lumea devenirii la aceea a Ideilor — are loc, la vârsta de 30 de ani, o selecționare a acelor care au predispoziții pentru studiul dialecticii, ca știința despre existența adevărată. Această instrucție trebuie să dureze cinci ani, după care, apoi, timp de 15 ani, cei aleși sînt angajați în slujba statului și, dacă în acest timp se dovedesc a fi la înălțimea memoriei lor, înseamnă că pot ajunge la cunoașterea ideii Binelui. Din această clipă ei pot prelua conducerea treburilor statului, pentru a realiza Ideea Binelui în viața comunității, care este suprema lege în statul platonice. Conducătorii statului vor reuși acest lucru, atunci cînd vor reuși să conducă în așa fel statul, ca bogăția și sărăcia să nu primejduiască unitatea statului și să supravegheze selecționarea și educația cetățenilor, așa ca fiecare cetățean să ajungă ceea ce trebuie să fie, în concordanță cu predispozițiile pe care el le are. Scopul suprem al osîrdiilor regenților rămîne mereu desăvîrșirea continuă a întregii comunități în toate măduarele sale.

Statul acesta, în care trebuie să se realizeze Dreptatea și Binele, este un ideal, un prototip, care, ca orice Idee, este realizabil dar nu în chip desăvîrșit, absolut, ci numai treptat. Platon a crezut în posibilitatea realizării acestui stat. Un idealism etic năvalnic mișcă ideile platonice în «Republica»: «o credință de nezdruncinat în puterea Ideilor, în posibilitatea de a învăța virtutea, căci pe aceasta se întemeiază întregul său sistem educativ și în bunătatea naturii umane»⁴⁸⁶. De aceea, cu tot *comunismul* său, statul platonice este stăpînit de ideea unei aristocrații spirituale, reprezentată prin guvernarea celor mai buni: a regenților filozofi și a înțelepților. Statul platonice este orientat etic: el are să

486. Capelle, *op. cit.*, p. 118.

realizeze în lume un singur scop și anume Ideea dreptății, prin aceea că fiecare clasă realizează virtutea ce-i este proprie. Și el este fundamentat metafizic: ideile sînt prototipurile, după care trebuie să se orienteze Regenții-filozofi în conducerea statului. Așa că se poate spune — zice Kinkel — «că statul este acea comunitate formată din indivizi muritori cu suflet nemuritor, atît în structura lui cît și în ideea lui fundamentală, el este o imagine a veșnicului, pe care n-o pot intui decît filozofii, care s-au osîrdit mult în științele matematice și s-au format prin dialectică. De aceea filozofii sînt singurii conducători chemați ai acestui stat, fiindcă numai ei pot realiza aievea în această lume imaginea Veșnicului»⁴⁸⁷.

La sfîrșitul acestor considerații, pe care le-am făcut în legătură cu concepția platonicească despre stat, ținem să mai discutăm două probleme, pe care le-am amintit mai sus: problema proprietății private și a «comunismului femeilor». Platon este de părere că sufletul ajunge la existență prin aceea că el participă la ideea vieții. Iar prin lucruri se înțelege tocmai ceea ce este lipsit de viață. Sufletul se sinucide în clipa în care el se lasă stăpînit de lucruri. Pericolul mare al averii private este această sclavie. Proprietatea privată nimicește tocmai sentimentele sociale necesare vieții în comunitate. Dar pe nedrept el amestecă în considerațiile acestea și relația dintre bărbat și femeie. Desigur alt om poate deveni și el obiect pentru noi, dar acest obiect rămîne mereu, spre deosebire de lucru, un subiect. Tocmai aceasta este legătura etică dintre persoană și persoană, că în această legătură sufletul insului devine subiect, întrucît poate contribui la edificarea celui alt subiect. Sau, altcum exprimat, fiecare om, indiferent dacă este bărbat sau femeie, trebuie să realizeze în persoana sa Ideea dreptății. În statul platonice, în care și femeile sînt comune, acest lucru nu este posibil, din pricină că femeia este coborîtă la nivelul unui simplu lucru. Din acest motiv se pare că și Platon a părăsit această idee în «Legile».

Spre deosebire de Aristotel, elevul său, Platon are o atitudine mai înțelegătoare pentru clasa muncitorilor, cît și pentru sclavi. De asemenea el consideră și războiul ca un rău și reprezintă ideea că războiul, dacă nu poate fi înlăturat, să fie dus cu mijloace cinstite.

h. Pedagogia platonicească. Platon și-a expus concepțiile sale pedagogice în două dialoguri: în *Statul* și în *Legile*. Pentru el educația este o chestiune de care trebuie să se îngrijească statul: cel mai bun stat trebuie să educe și pe cei mai buni cetățeni. Statul și individul se află în «Statul» platonice într-un paralelism sever. Platon pretinde că educația și instrucția individului să se facă din punctul de vedere al comunității

487. Kinkel, *op. cit.*, p. 211.

și invers, constituția corectă a comunității, a statului, este o condiție esențială a educației corecte a individului. Felul în care este organizată comunitatea este hotărîtor pentru educație și educația la rîndul ei este hotărîtoare pentru organizarea comunității. Această relație intimă între educație și comunitate este posibilă, fiindcă, după cum am văzut, organizarea exterioară a statului corespunde exact cu organizarea interioară a sufletului. Organizarea sufletului se exteriorizează în 1. rațiune; 2. curaj; 3. poftele senzoriale. În stat rațiunii îi corespunde clasa regenților, curajului clasa războinicilor, iar poftelor senzoriale clasa meseriașilor. Am văzut că menirea celor dinții este să conducă prin legi statul, a războinicilor să le apere, iar meseriașii să se îngrijească de hrana și locuința celorlalte două clase. Fiecare clasă reprezintă, după cum am arătat, o virtute statală: regenții înțelepciunea, războinicii vitejia, iar meseriașii cumpătarea. De mare importanță sînt pentru Platon regenții. Pentru el salvarea statului nu poate veni de la masa cea mare a poporului, din pricină că aceasta nu poate fi ridicată la un nivel mai înalt de spiritualitate. Dimpotrivă, Platon crede că, printr-o educație serioasă a nobilimii în Academia sa, aceasta poate fi transformată într-o aristocrație spirituală, care să conducă bine statul. Educația științifică-morală a acesteia cuprinde două stadii: 1. Educația gimnastică-muzică pînă la 20 de ani; 2. educația științifică de la 20-25 ani. În acest sens, tineretul trebuie să crească într-un mediu moral și spiritual ca într-o atmosferă curată. De aceea acesta trebuie să fie deprins a vedea în Dumnezeu o putere bună și adevărată. De asemenea să i se prezinte acestuia ca exemple numai eroi cu un caracter nobil și demni de a fi urmați în viață. Tinerii să fie deprinși a nu se teme de moarte, căci aceasta nu prezintă nimic îngrozitor.

Platon nu acceptă opoziția dintre gimnastică și muzică, ca și cînd una ar dezvolta numai corpul, iar cealaltă numai spiritul. Cultivarea corporală trebuie să contribuie la dezvoltarea unor aptitudini sufletești, la cultivarea unor virtuți spirituale, după cum cultivarea muzicală susține sănătatea vieții instinctuale⁴⁸⁸. Scopul cel mai înalt al educației este și pentru Platon, ca de altfel și pentru Socrate, ca rațiunea să ajungă a fi atotstăpînitoare a vieții sufletești și să ducă pe om la virtute. În slujba acestui scop se află îndeosebi educația prin știință. Aceasta trebuie să-l conducă pe tînăr de la știința bazată pe simpla experiență la cunoașterea științifică, la filozofie. Mijloacele prin care se realizează educația științifică sînt: aritmetica, geometria, astronomia, muzica și dialectica⁴⁸⁹. Acela care se împărtășește din această educație

488. Vezi: *Republica*, cartea a III-a, cap. 10.

489. Teoria despre cunoașterea Ideilor.

temeinică trebuie să slujească apoi statului pînă la vîrsta de 50 de ani și să se dedice activității științifice și educației tineretului.

În urma insuccesului pe care Platon l-a suferit în Syracuse, el a revenit asupra multor idei pedagogice. În «Legile», el s-a apropiat cu idealul său pedagogic mai mult de realitate. El nu se mai atinge de familie și nici de proprietatea privată și se ocupă de toate clasele sociale. Toată educația se află în slujba statului, căci numai așa credea Platon că statul poate să realizeze menirea lui înaltă, să înobileze pe om, pe care să-l ridice la Ideea de Bine și astfel să ajute statului său decăzut să se ridice iarăși la înflorirea spirituală și morală.

i. Estetica platonică. Este interesant faptul că deși Platon este descoperitorul teoretic al Ideii frumosului la greci, acesta n-a conceput nici un sistem al esteticii. Mai târziu Kant a făcut afirmația că «arta este arta geniului». Același punct de vedere îl reprezintă și Platon în «Symposion» și «Phaidros». În dialogul acesta Platon aseamănă entuziasmul poetic cu entuziasmul divin al profetilor. Artistul creează dintr-un fel de «nebulă divină», căci numai o asemenea «nebulă» poate crea divinul: ea este un har divin. Este vorba la Platon despre o putere inconștientă, ce îi este proprie numai geniului și care de aceea nu poate fi descrisă în noțiuni. Este o creație ce-și are originea în plenitudinea «Erosului»: iubirea este iubirea Frumosului, sau, mai corect, năzuința de a crea în Frumos. Intuiția Frumosului îi face pe artiști și poeți creatori și de aceea Platon îi proslăvește pe aceștia ca pe niște creatori ai înțelepciunii și ai oricărei virtuți⁴⁹⁰. În «Symposion» Platon ne descrie cum sufletul artistului se ridică de la iubirea cotidiană a copiilor Frumosului pe pămînt la Frumosul unic, la intuiția Frumosului în sine, spre care acesta se ridică datorită reamintirii și Erosului. A fi artist înseamnă a te dăruia Ideii Frumosului⁴⁹¹.

În filozofia platonică Ideea Frumosului este identică cu Ideea Binelui, căci, cine a intuit Frumosul acela simte în sine năzuința irezistibilă de a face ca și sufletul său și al semenilor săi să fie frumos, ceea ce înseamnă *bun*. În acest sens, Frumosul este forma cea mai nobilă a apariției Binelui în lumea senzorială. Strălucirea Frumosului este forța cea mai uriașă ce trezește în suflet nostalgia, dorul după lumea Ideilor supra-senzoriale. Frumosul este de aceea, pentru Platon, legătura cea mai puternică ce unește lumea văzută, trecătoare, cu lumea nevăzută și netrecătoare a adevăratei realități; ea este poteca Ariadnei pe care se salvează sufletul rătăcit printre haoticele forme corporale și-l conduce tot mai sus înspre înălțimile pure ale lumii esențelor netrecătoare. Prin această intuiție a Ideilor sufletul devine creator și nemuritor⁴⁹².

490. *Symposion* 209 A.

491. Platon, *Hippias major*, p. 302.

492. Vezi dialogurile: *Filebus*, *Symposion* și *Fedru*.

În dialogul *Filebus* Platon se ocupă cu cercetarea conceptelor esteticii. Protarchos și Filebus reprezintă concepția că binele constă în plăcere și bucurie. Socrate, dimpotrivă, reprezintă convingerea că binele se află numai într-o știință noțională. Ca un rezultat al acestei discuții se stabilește precis că atât Binele cât și Frumosul și Adevărul constau din armonie, simetrie și măsură desăvârșită și că există o ierarhie a valorilor, după care întâi ar fi măsura adecvată, apoi simetria, iar în al treilea rând convingerea rațională și, în sfârșit, în al patrulea rând știința și părerea corectă, pentru ca în al cincilea rând această ierarhie să se încheie cu plăcerea pură, ce își are originea în intuiția Binelui, a Adevărului, a Frumosului. Hotărâtoare în estetica platonice sînt însă măsura și armonia, din pricină că acestea determină adevărul, moralitatea și frumusețea.

Platon este acela — și nu Aristotel — care face cel dintîi teoria că arta nu este altceva decît o imitație (*μίμησις, ὁμοίωσις*) a copiilor terestre senzoriale ale Ideilor eterne. Din acest punct de vedere, Platon face deosebirea între tragedie, comedie și epopee; o deosebire ce va rămîne pînă la Gothe și Schiller ⁴⁹³.

j. **Filozofia platonice a religiei.** Din cele expuse mai sus se poate vedea că la Platon avem de-a face cu o viziune metafizică, în care lumea este ordonată după scopurile unei Rațiuni universale și pentru care binele și răul sînt considerate ca entități absolute, așa că, într-o asemenea viziune era natural ca existența răului în lume și în istorie să constituie o problemă centrală. Acest rău își are originea — după «Phaidon» — în corp și în facultățile inferioare ale sufletului, care pot să se opună rațiunii și să producă răul. Și, pentru a explica faptul, așa de evident, că în natură se găsesc puteri vrăjmașe oricărei ordini teleologice, așadar puteri a raționale, Platon acceptă, alături de sufletul bun al lumii, și un altul, care este rău, apropiindu-se prin aceasta de dualismul iranian ⁴⁹⁴.

Important este pentru noi să știm că, în ultimă analiză, singura origine a răului este, pentru Platon, omul, din pricină că Dumnezeu este bun și nu poate fi cauza răului. Grație libertății de voință omul singur este acela care își hotărăște destinul în lume, prin aceea că el poate alege binele sau răul. Virtutea și viciul își poartă răsplata în ele însele: omul virtuos care este chinuit de nostalgia de a realiza, pe cît este posibil, asemănarea cu Divinitatea este fericit; în timp ce acela care să-

493. Vezi: Kinkel, *op. cit.*, p. 220.

494. Platon a fost influențat aici de prietenul său Eudoxos. Vezi: Capelle, *op. cit.*, p. 129. Vezi: G. Jäger, «Nus» în *Platon Dialogen*, 1967; V. Goldschmidt, *op. cit.*; D. Roloff, *op. cit.*

virsește nedreptatea, își primește pedeapsa în aceea că este nefericit. Cu această idee Platon pune problema valorii interioare a omului.

Platon mai este stăpinit și de convingerea neștrămutată că Dumnezeu nu părăsește pe cel virtuos și că cel nedrept își primește pedeapsa prin aceea că acesta este în interiorul său nefericit; el își primește pedeapsa dacă nu aici, atunci în lumea de dincolo. Pedeapsa are pentru Platon un rol pedagogic.

Toți comentatorii filozofiei platonice sînt de comun acord că, pentru Platon, Divinitatea este identică cu *Ideea de Bine*, alături de care nu mai poate exista nici o altă divinitate și mai ales o divinitate personală, deși uneori s-ar părea că Platon gîndește Divinitatea ca fiind o ființă personală. Ceea ce ne lasă această impresie este faptul că, ca poet și profet, acesta nu poate gîndi Divinitatea decît ca persoană. Dar totuși, dacă avem în vedere filozofia platonice ca un întreg, atunci trebuie să spunem că pentru Platon, Divinitatea rămîne o simplă Idee, cu toate că întîlnim des în textele platonice ideea că, față de rațiunea umană, neșigură și oscilatoare, se ridică o „ἀληθινός και θεῖος νόος“, într-o maiestrate de nedescris. Este «Nous»-ul universal.

Este interesantă poziția lui Platon față de zeii religiei antice grecești. În «Statul» ideal tineretul nu trebuie să afle nimic despre acești zei. Curios este că, cu tot raționalismul său, Platon nu s-a atins de religia strămoșilor săi, ci a reprezentat convingerea că în cel mai bun stat trebuie să fie cinstiți toți zeii și toți eroii poporului. Chiar și oracolului de la Delphi Platon i-a recunoscut autoritatea⁴⁹⁵, deși el accentuează că pentru cunoașterea existenței adevărate aceasta n-are nici o însemnătate.

Pe culmile gîndirii sale filozofice, în a doua carte a «Statului» și în «Phaidros», Platon reprezintă punctul de vedere că Divinitatea este totalitatea desăvîrșirii, este neschimbătoare și bună: ea este originea binelui în lume și lumea este manifestarea ideii binelui. Prin această idee Platon se ridică la o concepție înaltă morală spirituală despre Divinitate, care la el se confundă cu Ideea Binelui absolut, ca origine a tuturor ideilor și ca singura putere creatoare, care stăpînește atît macrocosmosul cît și microcosmosul. Cunoașterea acestei puteri nu este hărăzită decît acelor care sînt capabili de o iluminare lăuntrică și de asemănarea cu acesta⁴⁹⁶.

k. Importanța istorică a filozofiei platonice. Construcția monumentală a sistemului platonice a avut o influență nespuse de mare asupra evoluției gîndirii umane și aceasta nu numai asupra gîndirii antice grecești, ci și asupra celei creștine, moderne și contemporane. Fără Platon n-ar fi existat nici Aristotel nici Plotin, nici neoplatonismul Renașterii și

⁴⁹⁵. Vezi: *Timaios* 71 D.

⁴⁹⁶. *Ibidem*, 90 A—C. Din această pricină, Justin Martirul îl laudă pe Platon. *Apologia întâia* 4—5; P.G.C., 333.

nici idealismul german. Filozofia platonică constituie eternul temei al oricărui idealism metafizic. Nici filozofia creștină n-a scăpat de influența platonismului. Clement Alexandrinul, Iustin Martirul, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Nemesios de Emessa, Fericitul Augustin, Maxim Mărturisitorul și alți mulți filozofi și teologi creștini sînt tributari lui Platon.

De asemenea în evul mediu platonismul se luptă cu aristotelismul și influențează pe Joh. Scotus Eurigena, Remigius de Auxerre, Barnhard și Thiery de Chartres, Wilhelm de Conches, Gilbertus Porretanus, Joh. de Salisbury, Alanus ab insulis, Bonaventura și pe alți filozofi.

Dar filozofia platonică influențează mai ales în epoca Renașterii, datorită lui Gorgios Gemistos Plethon, Bessarion, Marsilius Ficinus și cercul acestuia din Florența, Pico de Mirandola, Leo Hebraeus și alții, cît și mai tîrziu, în școala de la Cambridge (S. Parker, Th. Gale, H. Moore, R. Cudworth).

Nici filozofia modernă n-a scăpat de influența «divinului Platon». Ea este prezentă în filozofia unui Leibnitz, Kant, Fichte, Hegel, Cohen, Natorp, și la alții.

BIBLIOGRAFIE

- L. Sichirillo, *Per una storiografia filosofica. Platone, Descartes, Kant, Hegel*, vol. I—II, Urbino, 1970; Tanemann, *System der platonischen Philosophie*, 1796; K. Fr. Hermann, *Geschichte und System der plat. Philosophie*, 1839; Hegel, *Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie*, hrsg. von D. K. L. Michelet, 1833 (trad. de D. D. Roșca, București, 1962); Überweg, *Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften*, 1861; H. v. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 1864; G. Grote, *Platon and the other companions of Socrates*, 3 vol.; A. C. Chaignet, *La vie et les écrits de Platon*, 1871; H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, 1878; Br. Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie*, 1910; A. Fouillé, *La philosophie de Platon. Exposition, histoire et critique de la théorie des idées*, 2 vol., 1869; Th. Sir Th. Heath, *A history of Greck Mathematics*, 2 vol., Oxford, 1921; C. Ritter, *Platon*, 2 vol., 1910, 1923; Nic. Hartmann, *Platons Logik des Seins*, 1909; Wilanowitz-Molendorf, *Platon*, 2 vol., 1920, 1929; Siegel, *Platon und Sokrate*, 1920; G. Kafka, *Sokrate, Platon und der sokratische Kreis*, 1921; W. Kinkel, *Geschichte der Philos. von Sokrates bis Aristoteles*, 1922; H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921; W. Windelband, *Platon*, 1921; W. Wundt, *Platons Leben und Werk*, 2 Aufl. 1924; Dr. Capelle, *Geschichte der Philosophie*, II, 1, *Die griechische Philos.*, 2. Teil. *Von der Sophistik bis zum Tode Platons*, 1926; E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923; P. Friedländer, *Platon*, 1928, 1930 (2 vol.); R. Lagerborg, *Die platonische Liebe*, 1926; A. E. Teylor, *Platon*, 1926; H. Leisegang, *Die Platonsdeutung der Gegenwart*, 1929; Reinhardt, *Platons Mythen*, 1927; P. E. More, *Platonism*, 1917; A. Diès, *Autour de Platon*, 1927, 2 vol.; P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1939; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 1947; W. Nestle, *Griechische Studien*, 1948; L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1949; R. S. Bluck, *Plato's Life and Thought*, London, 1949; G. G. Field, *The Philosophy of Platon*, London, 1949; Luigi Stefanini, *Platone*, 2 ed. aggiornata, 2 vol., 1949; H. Perls, *Platon, sa conception du cosmos*, 2 vol. New York, 1949; M. Vamhoute, *La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon*, in «Rev. de philosophie», Louvain, 1949; T. Moretti-Constanzi, *L'estetica di Platone. Sua attualità*, 1948; S. Alonso Fueyo, *Platon en la formación del hombre moderno*, Valencia, 1949; Pierre-Maxime Schul, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Introd. hist. a une étude de la philos. platonicienne, 2 éd., 1949; J. Dumor-

tier, *La religion grecque*, 1947; J. Chevalier, *Etude critique du dialogue pseudo-platonicienne; L'axiochos. Sur la mort et sur l'immortalité de l'âme*, 1956; Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 1956; Același, *Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*, B.P.C. 1956; P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1956; J. Moreau, *Realisme et idéalisme chez Platon*, Paris, 1956; L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1956; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1956; P. Maxime Schul, *Platon et l'art de son temps*, Paris, 1956; Același, *La fabulation platonicienne*, Paris; P. Friedländer, *Platon*, 3 vol., 1954—1960; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 1963; N. R. Murphy, *Interpretation of Plato's Republik*, 1951; Fr. M. Cornford, *Plato's cosmology*, New York, 1957; Th. Adorno, *Il pensiero politico din Platone*, Torino, 1958; Fondation Hart Tome III, *Recherches sur la Tradition Platonicienne*, Vandeuves, 1958; R. E. Cushman, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy*, 1958; W. Guthrie, *The Greek Philosophers from Tales to Aristotle*, London, 1963 (trad. și în l. germ.); W. Kamlah, *Platons Selbstkritik in Sophistes*, München, 1963; N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, 1962; W. G. Runciman, *Plato's later Epistemology*, 1962; K. Geiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, 1963; P. Friedländer, *Platon*, 3 vol., 1958—1964; K. H. Ilting, *Platons Theorie der Wirklichkeit*, 3 vol. 1965; R. Marten, *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, Berlin, 1965; G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin, 1967; H. Meinhardt, *Teilhabe bei Platon*, München, 1968; H. G. Gadamer, *Platons dialektische Etik und andere Arbeiten zur platonischen Philosophie*, 1968; E. Reich, *Plato as an introd. to modern criticism of life*, Kannikat, 1969; E. Tielsch, *Die platonischen Versionen der Doyalehre. Ein philos. Lexikon mit Kommentaren*, 1970; K. P. Popper, *Der Zauber Platons*, Bd. I. 2. Aufl. 1970; H. Eb. Pester, *Platons bewegte Ousia*, Wiesbaden, 1971; J. H. Randall, *Platon, dramatist of the life of reason*, New York, 1971; T. M. Robinson, *Plato's psychology*, Toronto, 1970; P. Kucharski, *Aspects de la spéculation platonicienne* (Publ. de la Sorbone, Série «Etudes», 1) Paris, 1971; R. B. Levinson, *In defense of Plato*, New York, 1970; R. J. Fogelin, *The Platonic analogies*, in «Philos. Rev», 1971 (10); Er. Macla, *Plato's agalma of the eternal God*, in «Ajatus», 1969 (31); G. Striker, *Peras and Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philosophie*, Göttingen, 1970; A. Vierieux-Reymond, *Platon*, Paris, 1971; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankf.a.M., 1972; P. Friedländer, *Platon*, 3 vol., 3 Aufl., 1974; M. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin, 1973; T. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin, 1974.

3. ACADEMIA VECHĂ

(sec. al IV-lea î.Hr.)

După moartea lui Platon, Academia, cu grădina și biblioteca ei, a rămas proprietatea elevilor lui, care vor continua activitatea filozofică sub conducerea unui așa-zis «scholarch». Acesta era șeful școlii, cu obligația de a preda doctrina platonice și de a avea grijă ca, într-o anumită zi, să fie sărbătorită amintirea fondatorului școlii. Academia platonice a dăinuit sub forma aceasta pînă în anul 529 d.Hr. cînd, la apusul lumii antice, Justinian i-a pus capăt printr-un Edict.

Istoricii deosebesc mai multe epoci ale acestei școli: Academia platonice (347/348—268/264), Academia sceptică (268/264—110/109), Academia sincretist-eclectică (110/109 — pînă la mijlocul sec. al III-lea, d.Hr.) și Academia neoplatonică. Sau o altă împărțire: Academia veche, Academia de mijloc și Academia nouă. Cele două din urmă aparțin perioadei postaristotelice din istoria filozofiei antice grecești. Conducătorii sau «scholarchii» care au condus Academia veche au fost Speusip (347—339

i.Hr.), Xenocrate (339—314 i.Hr.), Polemon (314—270 i.Hr.) și Crates (270—264 i.Hr.). Cei doi dintii au fost elevii lui Platon și ei au continuat filozofia platonică, afirmind mai ales metafizica acestuia, în timp ce următorii au dezvoltat probleme de natură etică. Din această pricină ei sînt cunoscuți în istoria filozofiei antice ca «platonicieni nedesăvîrșiți»⁴⁹⁷.

Speusip a condus Academia între anii 347—339 i.Hr. Acesta a fost — după relatarea lui Diogene Laertios⁴⁹⁸, nepotul lui Platon, fiul Potonei, sora acestuia. El era mai tînăr cu 20 de ani decît Platon. Într-un fragment ce ni s-a păstrat de la Speusip se poate vedea că acesta accentuează în special idealitatea matematică. Realitatea cea mai înaltă el n-o mai atribuie Ideilor, — cum făcea Platon — ci numerelor. Iar Binele este considerat de Speusip a fi scopul final al lumii nedesăvîrșite, în timp ce la Platon el era temeiul și începutul acesteia. Speusip s-a ocupat și de studii de biologie, ale căror rezultate el le-a publicat într-o lucrare cu titlul «Omoia»⁴⁹⁹.

Este interesantă ideea lui Speusip cu privire la cunoaștere. El afirmă că cunoașterea singularului presupune mai întîi a ceea ce este general, întreaga existență. Cunoașterea fiecărei existențe presupune că se cunosc toate deosebirile și asemănările care-o leagă de toate celelalte existențe. Acest lucru nu este posibil decît dacă cineva cunoaște absolut și celelalte existențe⁵⁰⁰. Divinitatea este sufletul lumii care dirijează totul (Cicero, *De natura deorum* I, 17).

Urmașul lui Speusip la conducerea Academiei a fost Xenocrate (339—314 i.Hr.)⁵⁰¹. Pentru aceasta Ideile, sau numerele, își au originea în temeiurile originare ale Unului și ale dualității nedeterminate. Din acestea se produce apoi sufletul lumii, care se mișcă singur, iar din acesta se produce o serie nesfîrșită de puteri și ființe, pe care Xenocrate le numește zei și demoni, pînă la ființele cele mai inferioare și mai nedesăvîrșite. Chiar și sufletul omului este pentru acesta un număr. Din această pricină Xenocrate este considerat a fi inițiatorul neopytagoreismului și al neoplatonismului.

Xenocrate este însă dependent de Platon mai ales în fizica și etica sa. El accentuează virtutea stăpînirii rațiunii asupra pasiunilor. Cine reușește acest lucru este fericit. El este de părere că pentru ca cineva să ajungă la fericire sînt necesare și bunurile pămîntești, ca bogăția, sănătatea și poziția socială. Acestea numai ca mijloace spre scopul cel mai înalt care este virtutea. Xenocrate face distincția între lucrurile bune

497. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 6 Aufl., Bd. I, 1921, p. 118.

498. Vezi: Diogene Laertius, IV, 6.

499. Lista lucrărilor lui Speusip este dată de Diog. Laertius.

500. Vezi: Diogene Laertius, *op. cit.*, IV, 1.

501. Despre viața acestuia nu se știe nimic. Vezi lista lucrărilor lui Xenocrate la Diogene Laertius, *op. cit.*, IV, 6 și la Heinze, *Xenokrates*, 1892. Vezi: Zeller, *op. cit.*, II, 1.

și rele și unele nici bune și nici rele. Rele sînt lucrurile ce ne împiedică să fim virtuoși, bune acelea care ne întăresc în virtute. Xenocrate n-are nici un interes pentru politică, din pricină că reprezintă concepția că filozofia nu trebuie să se coboare în viața de toate zilele. La fel și în ceea ce privește religia, la urmașii lui Platon se vedește o oboseală spirituală, fiindcă acestora le lipsește sufletul arzător al lui Platon. Din această pricină aceștia se refugiază într-o lume a visului. În clipa în care Tales a afirmat că lumea este plină de demoni, acesta a depășit mitul și a început să caute un principiu fundamental al lumii. Pe un drum nespus de lung au căutat un Zenon, eleații, Heraclit, Democrit, Socrate, Platon să înlăture teama de demoni și să așeze în locul acestora un principiu unitar al lumii. În zadar a făcut Aristotel încercarea să precizeze rezultatele la care se ajunsese în această privință, cu reprezentanții Academiei vechi, realitatea a fost înlocuită cu mitul; cu haosul mitului.

O trăsătură de oboseală se descoperă în concepțiile reprezentanților Academiei vechi.

Înrudit cu Xenocrate este Philippos din Opus, care este considerat a fi autorul unei lucrări «Epinomis» și care este o completare a dialogului «Legile» în care se divinizează numărul.

Numărul elevilor lui Platon a fost, după Diogene Laertius, foarte mare. Acesta enumeră chiar și două femei: pe Lasthenea din Mantinea și pe Philiasierin Axiotheia. Noi ne ocupăm aici numai de alți trei reprezentanți ai Academiei vechi: Polemon (cca. 310 î.Hr.), Crates⁵⁰² (cca. 300 î.Hr.) și Crantor (cca. 310 î.Hr.).

Polemon este al patrulea scholarch al Academiei (314—270 î.Hr.), cunoscut ca fiind prieten cu Sofocle⁵⁰³. De la acesta nu ne-a rămas nici o lucrare.

Crates a fost al cincilea scholarch al Academiei (270—264 î.Hr.) și cu acesta se încheie Academia veche⁵⁰⁴.

Crantor (cca. 310 î.Hr.) a fost numai membru al Academiei vechi, fără să fie scholarch. Acesta a scris o lucrare cu titlul „Περὶ πένθους“, care s-a bucurat de oarecare faimă. În această lucrare, Crantor susține, împotriva apatiei stoicilor, starea de „μετριοπάθεια“ de «echilibru personal» pentru fericirea omului și nu nimicirea totală a pasiunilor, cum pretindeau stoicii, cinicii și scepticii⁵⁰⁵. Crantor preamărește virtutea ca fiind cel mai înalt bun, iar sănătatea ca al doilea bun. El a acordat plăcerii și bogăției rangul de bunuri demne de rîvnit⁵⁰⁶.

502. Să nu fie confundat cu Crates cinicul (Vezi Diog. Laert. VI, 85—93).

503. Vezi: Diog. Laert., IV, cap. III.

504. *Ibidem*, VI, 85—93.

505. Vezi: Cicero, *Acad. priora* II, 44, 135; *Tusc. disp.* III, 6—12.

506. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 1047; P. El. Moore, *Platonism*, New York, 1969.

B. REALISMUL ARISTOTELIC

Este important să știm, chiar de la început, că filozofia lui Aristotel are cu totul alt caracter decât cea platonicească. Se cunoaște celebra frescă a lui Rafael «Școala din Atena», în care acest pictor reprezenta pe cei mai însemnați filozofi greci. Platon și Aristotel sînt așezați în centrul frescei. Cel dintîi indică cu mîna cerul azuriu, iar cel de al doilea pămîntul. În felul acesta îi cunoaște și istoria gîndirii omenestî: Platon reprezintă o viziune despre lume și viață idealistă, în timp ce Aristotel este realist. Aceeași caracterizare o descoperim și în cunoscuta lucrare *Farbenlehre* a lui Goethe. «Platon, zice Goethe, se comportă față de lume ca un suflet fericit, care nu rămîne în aceasta decît puțin timp. Dimpotrivă, atitudinea lui Aristotel este cu totul alta: el este asemenea unui arhitect, care-și așează la temelie clădirii sale un cerc uriaș, își adună materialele din toate părțile, le clădește într-o formă piramidală în înălțime, în timp ce Platon asemenea unui obelisc, ba asemenea unei flăcări caută cerul»⁵⁰⁷. Desigur această caracterizare nu reprezintă tocmai adevărul cu privire la deosebirea dintre cei doi vestiți filozofi antici greci. Aceasta din pricină că deși Platon este idealist, acesta nu neglijează nici nu neagă lumea fenomenelor. De aceea Kepler și Galilei se vor referi la Platon și nu la Aristotel. De asemenea nici empiristul Fr. Bacon nu se va sprijini pe Aristotel, deși filozofia acestuia este realistă. Idealistul este aplecat să vadă mai corect problematicul existenței și să fie mișcat de un sentiment mai puternic de a depăși acest problematic. Realistul, dimpotrivă, este amenințat să creadă că lumea este ceva gata. Această deosebire vor să o exprime atît Rafael cît și Goethe, fiecare în felul său, o deosebire ce caracterizează într-adevăr sistemul platonicească și cel aristotelic.

1. VIAȚA ȘI OPERA LUI ARISTOTEL

Aristotel s-a născut în anul 1 al Olimpiadei a 90-a, așadar în anul 384 î.Hr. în Stagira⁵⁰⁸, ca fiu al medicului Nichomachos, medicul regelui Macedoniei, Filip. Influențat poate de tatăl său, Aristotel s-a simțit atras de timpuriu spre studiul științelor empirice. Despre felul în care și-a făcut Aristotel educația știm foarte puține lucruri. Știm că el a rămas orfan de timpuriu de ambii părinți, fiind crescut de ruda sa Proxenos⁵⁰⁹. La vîrsta de 17 ani îl întîlnim în Atena — cetatea lumină din acea vreme⁵¹⁰ — ca membru al Academiei platonice, căreia el i-a

507. Citat la Kinkel, *op. cit.*, p. 234.

508. De unde și numele de «Stagiritul».

509. Vezi: Diog. Laert. V, §§ 1, 9: Buhole, *Aristotelis vita*, p. 81—82.

510. Vezi: D. Isac, *Aristotel*, Buc. 1959, p. 35—47.

aparținut timp de 20 de ani, pînă la moartea lui Platon ⁵¹¹. Se mai știe că în acest timp Aristotel a scris numeroase lucrări și a ținut cursuri în Academie. După moartea lui Platon, Aristotel trăiește cîtva timp în orașul Atarneus, în Asia Mică, la curtea prințului Hermias — cu a cărui nepoată Pythias se căsătorește — și în Mytilene. Apoi, în 343 î.Hr., el este invitat de regele Filip al Macedoniei, ca să se ocupe de educația fiului său Alexandru. În scrisoarea în care regele îi propunea să fie educatorul fiului său, scria: «Am un fiu, dar mulțumesc mai puțin zeilor că mi l-au dat, cît mai ales că ei au făcut ca el să se nască în timpul tău. Sper că grija ta și vederile tale îl vor face demn de mine și de viitoarea sa țară». Ce a devenit elevul său, se știe. Aristotel a primit propunerea și așa se face că un rege genial, care a cucerit lumea cu spada, să fie educat de un dascăl tot atît de genial, care a cucerit lumea cu filozofia ⁵¹². După ce Alexandru ajunge rege al Macedoniei (355 î.Hr.), Aristotel se întoarce în Atena și împreună cu prietenul său Teophrast întemeiază o școală filozofică proprie, numită «Lykeion» cît și «peripatetică», din pricină că filozoful obișnuia să filozofeze plimbîndu-se cu elevii săi prin aleile umbroase de plop (περιπατεῖν), cu covoare și galerii de coloane ⁵¹³. Gallius ne relatează că Aristotel ținea înainte de masă în această școală conferințe acromatice, destinate ascultătorilor mai avansați, iar după prînz conferințe exoterice (retorice-populare) pentru publicul mare. Datorită familiei regale, care l-a susținut, Aristotel a reușit să înființeze o bibliotecă foarte bine asortată cu cărți din toate domeniile științei.

Aristotel a condus această școală timp de 12 ani (335—322 î.Hr.). În acest timp el a reușit să dea o formă sistematică și definitivă ideilor sale filozofice. Din pricina morții lui Alexandru (323 î.Hr.), el este silit să se refugieze din Atena, fiindcă a fost și el — ca și Socrate — acuzat de «asebie». Se spune că, cu această ocazie, el ar fi zis: «Nu voi mai da prilej atenienilor ca să păcătuiască a doua oară împotriva filozofiei». Un an mai tîrziu (322 î.Hr.) el moare din pricina unei maladii stomacale.

Într-un timp relativ scurt, Aristotel a realizat o operă filozofică destul de vastă. În ceea ce privește lucrările aristotelice nu mai este de mare importanță ordinea acestora, ca la Platon, ci mai ales problema autenticității acestora. După caracteristica lor literară acestea se împart în trei grupe ⁵¹⁴.

511. Ammonios Sakkas, *Aristotelis vita*, p. 43—44.

512. Vezi raportul dintre Aristotel și Alexandru la: D. Isac, *op. cit.*, p. 100—108.

513. K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 2 ed. Bd. 3, 1922.

514. Diog. Laertius citează multe lucrări pe care noi nu le cunoaștem (vezi *op. cit.*, V, §§ 21—27)

1. *Lucrările editate de Aristotel însuși*. Acestea au o formă dialectică și își au originea în epoca în care Aristotel aparținea Academiei platonice. Din nefericire acestea s-au pierdut, nemairămînînd decît câteva fragmente răzlețe.

2. *Colecții făcute cu ajutorul elevilor săi* pentru trebuințele cursurilor în «Lykeion». Acestea cuprindeau materia cea mai diferită. Este instructivă în această privință lucrarea «Αθηναίων πολιτεία». («Constituția ateniană») găsită și editată în 1892 de Kaibel și de Wilamowitz⁵¹⁵, care n-ar fi decît o parte dintr-o operă monumentală ce purta titlul *Politeia*.

3. *Lucrări pur științifice*. Acestea ni s-au păstrat în întregime și au forma expositivă, în forma unor prelegeri, ele conținînd neglijențe stilistice supărătoare și locuri extrem de obscure, explicabile prin moartea neașteptată a autorului, care l-a împiedicat de a le mai revedea. Aceste scrieri se împart în :

a) Scrieri cu caracter logic ce au fost adunate în epoca bizantină sub titlul *Organon* (unealta spirituală). Aici sînt grupate : *Categoriile* (moduri ale existentului) ; *Analitica priora* (despre silogisme) și *Analitica posteriora* (despre argumente, definiții și împărțiri) ; *Peri arimoneias* (De interpretatione, despre principiu și judecată) și *Topica*, ce reprezintă un fel de îndreptare pentru arta de a discuta și o colecție a sofismelor sofiste, pe care Aristotel le combate, descoperindu-le erorile logice.

b) Scrieri din domeniul științelor naturii : *Fizica* (în opt cărți), *Despre cer* (4 cărți), *Despre naștere și dispariție* (2 cărți), *Meteorologie* (4 cărți), *Despre suflet* (3 cărți), *Istoria mare a animalelor* (10 cărți) și așa-zisa *Parva naturalia*.

c) Scrieri etice. Opera principală este *Etica Nichomachiană* (în 10 cărți), numită așa după Nicomachos, fiul lui Aristotel din a doua căsătorie. Eudemos, un elev al lui Aristotel, a preluat această etică, și este cunoscută sub numele de *Etica Eudemică*. În afară de acestea mai este cunoscută o a treia, care nu este decît o prelucrare a celorlalte două de mai sus, și este cunoscută sub numele de *Etica mare* (Magna moralia). Aristotel a mai scris și o lucrare de etică practică sau aplicată cu titlul *Politica* (în opt cărți), ce a rămas neterminată. Tot aici mai amintim un dialog «Eudemos», care s-a pierdut.

d) Scrieri din domeniul esteticii : *Retorica* (în 3 cărți) și *Poetica*.

515. Vezi : Vorländer, *op cit.*, p. 120.

e) Scrieri cu caracter filozofic general : *Metafizica* (în 14 cărți) ⁵¹⁶.

Opera lui Aristotel are o istorie foarte interesantă. Aristotel a lăsat manuscrisele sale prin testament lui Teofrast, care, la rîndul lui, le-a lăsat unui oarecare Nelsus, un elev al lui Aristotel. Strabo istorisește că, pentru a le salva de furia de colecționar a prințului de Pergamon, opera aristotelică a trebuit să fie ascunsă într-o pivniță umedă, unde a zăcut 13 ani și că de acolo a fost adusă abia pe la 100 î.Hr. la Atena, și de aici, prin Sulla, la Roma. Această relatare privește numai manuscrisele lui Aristotel, fiindcă în secolul al III-lea î.Hr. operele acestuia erau cunoscute. În 50 î.Hr. a apărut la Roma o ediție nouă a tuturor lucrărilor aristotelice sub îngrijirea lui Andronicos din Rodos. Această ediție constituie temeiul tradiției aristotelice, cunoscut și astăzi. Ea a apărut mai întîi în limba latină, cu un comentariu al arabului Averroes, în Veneția (1489), apoi în limba greacă (1495). După aceea studiul filozofiei aristotelice a fost neglijat pînă în secolul al XIX-lea, cînd începe să renască iarăși. În acest secol cea mai completă ediție a operelor aristotelice o constituie ediția Academiei de științe din Berlin, care a apărut în 5 volume (1831—1870). Apoi a apărut marea ediție a aceleiași Academii a Comentariilor grecești (*Commentaria in Aristotelem Graeca*) în 23 de volume și 3 volume supliment. O altă ediție a textelor aristotelice, însoțite de un aparat critic, a fost publicată în «*Bibliotheca Teubeneriana*». Alte ediții și traduceri : Joh. Buhle, *Aristotelis opera omnia*, vol. I—IV, 1791—1800 ; Adolf Stahr, *Aristotelia*, 1832 ; *Aristotelis opera omnia*, Ed. Firmina-Didot, Paris, 1848—1889 ; *Aristoteles Hauptwerke, Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet* von W. Nestle, Leipzig, 1934 ; *Aristoteles, Sämtliche Werke*. In deutscher Übers. hrsg. von E. Grumach, în 20 vol. 1971. În traducere românească avem : *Aristotel, Texte alese*, trad. de A. Frenkian, în colecția «*Texte filozofice*», București, 1951 ; *Aristotel, Poetica*, trad. de C. Balmuș, Ed. științifică, 1957 ; *Aristotel, Organon*, vol. I—II, trad. M. Florian, București, 1957—1958.

2. FILOZOFIA ARISTOTELICĂ

a. **Logica aristotelică.** Pentru Aristotel, ca și pentru Socrate și Platon, scopul ultim al filozofiei este cunoașterea a ceea ce este general în individual, sau, cu alte cuvinte, explicarea fenomenelor empirice în natură și viață prin determinarea formelor și legilor ce guvernează în aceste fenomene. Aristotel era și el convins că aceste legi nu pot fi descoperite

516. Vezi lista lucrărilor lui Aristotel la Diog. Laertius, V, 22—27 cît și la D. Isac, *Aristotel*, București, 1959, p. 197. Pentru informații mai ample cu privire la opera lui Aristotel, vezi : P. Moraux, *Les listes anciens des ouvrages d'Aristotel*, Louvain, 1951 ; P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, 1921.

decît pe cale noțională, prin rațiune. Deosebirea constă însă în aceea că, în timp ce Platon începe a fi un critic al cunoașterii, Aristotel începe într-un chip cu totul dogmatic. La întrebarea : cum trebuie gîndită existența ? ce se numește substanță ? Aristotel răspunde : Existența nu este o materie, fiindcă dacă ar fi așa, nu s-ar putea niciodată explica spiritualul, și nici ceva general — ca la Platon — ci ea este lucrul singular determinat prin ceea ce este general. Din acest motiv, Aristotel afirmă — în *Metafizică* I, VI, XII — această idee și supune teoria platonice a Ideilor unei critici tăioase. Socrate afirma că fiecărui lucru îi corespunde un concept sau noțiune (εἶδη). Platon pretinde pe lîngă aceasta încă o Idee. În critica sa însă Aristotel nu este totdeauna obiectiv. Aristotel critică la Platon mai ales cunoașterea intuitivă și evoluția dialectică a acesteia și accentuează observarea legilor generale de care trebuie să țină cont gîndirea, dacă vrea să descopere adevărul (ἀλήθεια). Așa devine Aristotel întemeietorul logicii. Desigur acest lucru nu înseamnă deloc că Aristotel ar fi descoperit logica⁵¹⁷, fiindcă noțiunile de substanță, mărime și mișcare au fost cunoscute de filozofii pitagorei și eleați, iar noțiunea de către Socrate. Platon este și el descoperitorul dialecticii cît și al conceptelor «negație», «ipoteză», «unitate», «cauză» și «existență». Aristotel are însă meritul că a sistematizat aceste noțiuni și astfel a întemeiat logica ca o disciplină filozofică independentă. Scopul pe care l-a urmărit Aristotel a fost ca să arate în ce mod se poate obține o gîndire corectă, pentru a putea fundamenta o metodă de argumentare. Intellectul nu poate recunoaște ca fiind absolut corect decît asemenea principii, ce au fost deduse din premise. De aceea, după Aristotel, gîndirea nu poate fi decît deductivă. Această deducție se numește raționament sau silogism și de aceea teoria silogismelor reprezintă cea mai importantă parte a logicii aristotelice. Ea este expusă în lucrarea ce poartă titlul *Organon*. Fiecare silogism este constituit din premise, ce la rîndul lor nu sînt altceva decît judecăți. O judecată reprezintă un raport între un subiect (ὁποκείμενον) și predicat (κατηγορεῖται), un raport între două noțiuni. Noțiunea, judecata și silogismul sînt elementele logicii.

Aristotel tratează mai întîi problema noțiunilor. El descoperă că fiecare concept sau noțiune poate fi redus la un concept imediat superior, pînă ce toate conceptele sînt reduse la unul care este cel mai superior. Asemenea concepte ultime sînt numite de către Aristotel categorii (κατηγορίαν) și ele sînt zece la număr. Acestea sînt :

1) Substanță (οὐσία), de ex. om, cal ; 2) Cantitate (ποσόν) de ex. doi coți lungime ; 3) Calitate (ποιόν), de ex. alb, cultivat ; 4) Relație (πρὸς τι), dublu, jumătate, mai mare ; 5) Loc (ποῦ) în piață, în liceu ; 6) Timp (τοῦτέ),

517. E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei der Griechen*, 1965.

ieri, miine ; 7) Poziție ($\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$), șade, stă ; 8) Stare ($\xi\chi\epsilon\iota\nu$), este înarmat, este încălțat ; 9) Activitate ($\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$), taie, arde ; 10) a suferi ($\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$), este ars, este tăiat.

Este interesant că Aristotel fixează aceste categorii fără ca să țină cont de puncte de vedere logice, din această pricină ele nu mai au valabilitate în logica modernă. Trendelenburg reprezintă concepția că Aristotel a avut în vedere, atunci când a fixat aceste categorii, numai gramatica ; așa că aceste categorii aristotelice nu sînt decît principii euristice și nu constitutive, iar acestea ne ajută să cercetăm existența și nu s-o constituim, așa cum va face mai târziu Kant. Dar despre această problemă vom aminti mai departe.

Din unirea conceptelor se formează judecăți, căci judecata nu este decît legarea între ele a două noțiuni cu ajutorul copulei «este». După Aristotel fiecare judecată este : 1. Generală ori particulară, ori nedeterminată, depinde acest lucru de mulțimea obiectelor ce aparțin unei noțiuni despre care se vorbește în afirmație. 2. Totodată judecata este ori afirmativă, ori negativă, ori limitativă și 3. După gradul de certitudine pe care o exprimă afirmația, judecata este ori apodictică, ori asertorică, ori problematică. De ex. judecata : toți oamenii sînt muritori este generală, afirmativă, asertorică.

Concluzia este o judecată ce este dedusă din alte două judecăți și care trebuie să aibă comună o noțiune (termen mediu). După poziția acestui termen există mai multe forme de concluzii.

Aristotel a observat că, dacă însemnăm noțiunea subiect cu S, noțiunea predicat cu P, iar termenul mediu cu M, atunci obținem trei forme de silogisme :

1/ M P	2/ P M	3/ M P
S M	S M	M S
<u>S P</u>	<u>S P</u>	<u>S P</u>

Exemple :

- 1) Toate metalele sînt dure.
Fierul este metal.
Fierul este dur.
- 2) Afectele nu se fundamentează pe hotărîri.
Virtuțile se fundamentează pe hotărîre.
Deci virtuțile nu sînt afecte.
- 3) Toate balenele sînt mamifere.
Toate balenele sînt animale acvatice.
Așadar cîteva animale acvatice sînt mamifere.

Teoria aceasta despre silogisme este fundamentată pe principiul următor : ceea ce are valabilitate pentru întreg, are valabilitate și pentru părțile acestuia. Aristotel accentuează însă că numai figura întâia are putere de argumentare, în timp ce celelalte două se sprijină pe aceasta. Aici trebuie să avem în vedere două lucruri. Întîi că Aristotel prețuiește

mult inducția — ca progresare de la o noțiune inferioară la alta superioară — căci, după aceasta, trebuie să se plece în știință de la singular, fiindcă acesta este punctul de plecare cel mai sigur. Apoi, după ce am ajuns la principiile cele mai generale, acestea să fie transformate în premise pentru silogisme deductive. Procedul acesta caracterizează trăsătura realistă a logicii aristotelice.

Aristotel a tratat teoria despre silogisme așa de desăvârșit, încât Kant a putut spune, că logica n-a mai făcut de la Aristotel încoace nici un pas înainte. Și într-adevăr, abia cu Kant logica va progresa un pas mai departe⁵¹⁸. Dar totuși tratatele actuale de logică formală sînt fundamentate pe logica aristotelică. Logica modernă a progresat numai din două puncte de vedere: 1) a adăugat pe lângă judecățile categorice, cunoscute de Aristotel, pe cele ipotetice și disjunctive; 2) a adăugat celor trei figuri silogistice încă una:

$$\begin{array}{c} P \ M \\ M \ S \\ \hline S \ P \end{array}$$

Este curios însă că, deși Aristotel a formulat în al său «Organon» legile și regulile gîndirii, în opera sa nu se poate observa întrebuintarea metodei silogistice formale, cu care nu este dat, pentru lucrul științei, decît un simplu Schematism, ce nu poate duce la descoperirea de noi adevăruri. De aceea nu putem termina considerațiile noastre despre logica lui Aristotel, fără să amintim că marele merit al acestuia mai este că a analizat falsele silogisme ale sofistilor — sofismele — și le-a descoperit erorile și prin aceasta el a dat acestora o lovitură mortală⁵¹⁹.

În sensul întemeietorului ei, logica aristotelică este o propedeutică pentru «philosophia prima» sau metafizică.

b. **Metafizica lui Aristotel.** Filozofia aristotelică își are originea în cea platonice. Dar este curios că acesta și-a dezvoltat concepția despre lume și viață în opoziție cu aceea a maestrului său. Ceea ce a determinat această dezvoltare a filozofiei aristotelice a fost mai ales concepția platonice despre Idei. Aristotel considera viziunea platonice despre Idei, pe care Platon le considera a fi singura realitate adevărată și temeiul determinant al lumii aparițiilor, ca fiind o concepție pe nimic fundamentată și care are ca urmare o dublare a realității, fără să poată însă explica cum este posibil ca lumea ideilor să producă lumea reală⁵²⁰. Concepția platonice despre idei nu poate lămuri de unde își are originea deosebirea caracteristică prin care lumea aparițiilor se deosebește de lumea

518. Vezi: M. Boll, J. Reinhardt, *Les étapes de la logique*, Q.S.J., Paris, 1958; Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 1855.

519. Vezi: *Respingerile sofistice*.

520. Vezi: *Metaphys.* 1, 9 XIII și XIV.

ideilor, aşadar ea nu poate lămuri originea devenirii şi a evoluţiei, fiindcă la Platon ideile planau în transcendent. Desigur că şi Aristotel ţine la convingerea că lumea ca totalitate este un organism uriaş fundamentat pe un temei unitar spiritual. El împărtăşeşte şi concepţia platonicească despre idei, dar aceasta numai cu o corectură importantă — ce face posibilă depăşirea greutăţii de mai sus — că acestea nu mai sînt nişte entităţi supra-senzoriale, ci ele sînt potenţe, ce sînt active în lucruri; ideile sînt în lucruri şi fără de acestea nu este posibil nici un lucru. Ideile, lucrurile şi materia nu sînt trei grade deosebite ale realităţii, ci factori corelativi ai aceleiaşi realităţi, factori ce colaborează pentru a produce ceea ce este esenţial în evoluţia naturii şi a vieţii. Ideile sînt, desigur, acelea care fac să apară lucrurile din lume şi care le dau acestora formelor. Că lumea este un proces evolutiv presimţiseră şi Heraclit, Empedocle, Democrit şi Anaxagora şi chiar Platon. Dar aceştia nu putuseră să explice originea acestei devenirii. Acest lucru îi reuşeşte lui Aristotel.

Pentru el ideile nu duc o existenţă liniştită în transcendent, cum credea Platon, ci ele sînt puteri active în această lume; ele sînt principii ale formării, ce sînt imanente lumii şi din această pricină Aristotel înlocuieşte noţiunea de «idee» cu aceea de formă (εἶδος). Substratul tuturor schimbărilor din lume îl constituie materia (ὑλη). Fără materie nu poate exista nimic; excepţie face numai Divinitatea. În această materie acţionează factorul creator, principiul formării (εἶδος μορφῆς) ce structurează şi formează materia haotică. Fiecare obiect este de aceea un produs al materiei şi al formei. Şi forma, ca o putere creatoare a tipului gen, nu se află deasupra sau dincolo de materie, ci în materie, fără să fie însă la rîndul ei un produs al materiei, sau determinată de materie. Este în fiinţa, în substanţa (οὐσία) materiei ca ea să fie proprie, ca în ea să acţioneze forma, să aibă aşadar plasticitate. Aşa se poate explica că forma este puterea imanentă ce mişcă şi formează fiecare lucru şi-i dă acestuia o configuraţie conformă cu ideea lui. Din acest motiv forma este în acelaşi timp şi cauza lucrurilor. Ba ceva şi mai mult, ca o cauză interioară a lucrurilor, forma este totodată şi scopul (τέλος) lucrului. Acest fapt înseamnă că, ca formă externă a lucrului, cu aceasta este dată şi menirea şi scopul acestuia. Scopul unui lucru constituie esenţa (οὐσία) interioară a acestuia, aşa că la Aristotel noţiunea de formă este sinonimă cu aceea de scop.

Dar pentru ca procesul de devenire să aibă loc mai este necesar şi un al treilea factor, pe care Aristotel îl numeşte «cauză externă» sau, cum zice el, «mişcătorul» (τοκινοῦν), fiindcă forma (ideea) este cauza internă, de care depinde ce va deveni materia. În acest raport metafizic conceput de Aristotel se află ceea ce modernii numesc legitatea devenirii.

Forma sau formele sînt principiile active în lucruri: ele constituie esența lucrurilor, fără să fie însă lucrurile însele. Pentru a se forma un lucru este necesară și materia. Fără de materie — ca și fără formă — nu este posibilă nici devenirea și nici lucrurile. Forma este principiul activ, mișcător, dinamic (δύναμις, *potentia*) în lucruri. Materia este principiul mort, nemișcat; ceea ce trebuie mișcat și format. De aceea este necesară prezența atît a formei, cît și a materiei pentru a se forma un lucru, căci forma nu poate apărea decît prin materie, iar materia prin formă (ἐντελέχεια), ceea ce este în sine scop și realizarea scopului⁵²¹. Materia n-are o realitate în sine: ea este posibilitate pură (δυνάμει), substratul gol, ce poate deveni orice, care, însă, singură nu este nimic decît spațiul neformat — ca la Platon. Materia este substanța nemișcată și lipsită de formă, iar «enteleheia» formatoarea acesteia. Ca să existe, materia are nevoie de formă, de activitate⁵²². Bronzul și marmura sînt materia, statuia gata formă; pămîntul, lemnul și pietrele sînt materia, iar casa este forma acestora. La om corpul este materia în timp ce sufletul și viața forma acesteia. Materia, deci, nu poate exista fără formă, dar există un principiu al formării independent de materie⁵²³. Uneori însă Aristotel lasă impresia că ar exista totuși un fel de materie originară, nedeterminată, «primă», ultimă (πρώτη ὕλη) ce poate fi gîndită. Aristotel face astfel deosebirea între o materie «perceptibilă» (αἰσθητή) și alta ce este numai gîndită (νοητή).

Atîta timp cît procesul de devenire nu este pus în mișcare de cauza externă lucrul nu există în realitate, el nu este actual, prezent. Dar fiindcă acesta are în sine, ca predispoziție, năzuința, impulsul intern să aspire la formă, așteptînd numai să fie tradus în procesul de realizare, se poate spune că lucrul există deja potențial sau ca posibilitate⁵²⁴. Deosebirea aceasta între conceptul de «posibilitate» și «realitate» este hotărîtoare pentru înțelegerea filozofiei aristotelice. Filozofului îi este necesară această deosebire, pentru a depăși opoziția dintre materie și formă și pentru a putea prezenta totalitatea materiei ca un ce structurat din forme existențiale inferioare și superioare, ca o totalitate stăpînită de tendința de a se mișca înspre forme din ce în ce mai superioare. Conceptul «posibilitate» este la Aristotel identic cu acela de materie, iar conceptul «energie» sau realitate este identic cu acela de formă. Toate lucrurile sînt potențial cuprinse în materie, materia fiind potența generală-reală a lucrurilor, iar cu apariția unei forme anumite dimpotrivă se

521. Pentru grecul antic, ceea ce n-avea o formă nici nu exista. Vezi *Metafizica* IV, 3—6; IX 1—7.

522. *Ibidem*, VIII, 1—2.

523. *Ibidem*.

524. «Ἐνέργεια» — activitate pură din sine însuși. Vezi: K. Ulmer, *Wahrheit Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tübingen, 1953.

trece de la potențialitate la realitate. Noțional formele sînt cele mai înalte și mai pure actualități sau activități prin care lucrurile pot fi chemate la apariție, ca fenomene. Realitate nu posedă, de aceea, decît materia formată, așadar lucrurile. Acestea singure constituie realitatea. Ele sînt existența însăși sau substanța (*οὐσία*). Ele sînt prin aceea că forma pune stăpînire pe materie, pe care o mișcă și o formează. Așa că am putea spune :

MATERIA — predispoziție, potență, posibilitate
 FORMA — energie, actualitate, realitate

} LUCRU

Deși, după cum am arătat mai sus, atît forma cît și materia sînt absolut necesare pentru formarea lucrurilor, totuși formei îi revine o importanță mult mai mare decît materiei. Căci, în timp ce materia este ceva pur pasiv, forma este dimpotrivă partea activă : ea este «entelechie»⁵²⁵. Entelechia este actul ce realizează un anumit scop, ea este actul intențional, care, prin configurație, își găsește realizarea sa. Configurația externă și cu scopul intern sînt într-un raport reciproc foarte strîns. S-a ajuns la o formă, s-a realizat în același timp și un scop. Se schimbă forma exterioară, se schimbă și scopul, sau, mai corect, forma se schimbă fiindcă se schimbă și scopul, fiindcă în natură stăpînește tendința înspre scopuri din ce în ce mai superioare. În felul acesta lucrurile se schimbă mereu, ele găsindu-se într-o evoluție, ce se mișcă înspre forme tot mai superioare. Curios este faptul că, în decursul acestei evoluții, fiecare lucru ia o poziție dublă : în raport cu materia din care el este format, lucrul este formă, dar pentru scopurile mai înalte lucrul este iarăși numai materie. Acest lucru înseamnă la Aristotel că în natură nu există o materie fără formă, ci orice materie are o formă, bunăoară blocul de marmură avea el însuși o formă, mai înainte de a fi transformat într-o operă de artă. De aici se vede că, la Aristotel, materia și forma sînt niște termeni relativi : ceea ce este formă pentru o materie, poate deveni din nou materie pentru o altă formă superioară. Deci concluzia este că fiecare lucru și fiecare ființă nu-și este sieși scop în sine, ci acestea slujesc, alături de alte ființe, unor scopuri și structuri superioare, în raport cu care fiecare dintre acestea nu este iarăși decît materie. Așa, bunăoară, pietrele și lemnul, ce au un scop al lor, sînt pentru scopul superior «casa», numai materie ; casele, materie pentru stradă ; străzile, materie pentru oraș etc. În felul acesta, pe fiecare scop se fundamentează alte scopuri mai înalte, pe acestea altele și mai înalte și așa mai departe pînă la un scop ultim, cu care toate celelalte se unesc pentru

525. Termenul «entelechia» înseamnă actul care a dus la posesiunea scopului sau pe care l-a realizat, cît și «perfecțiune», cît și «formă». Diogene Laertius vorbește, în legătură cu acest termen, despre o «formă imaterială». Vezi: H. Happ, *Hyle — Studien zum aristotelischen Materie — Begriff*, Berlin, 1971.

a sluji lumii ca totalitate. Așa se face că Aristotel gîndește lumea ca fiind o *ierarhie uriașă de scopuri*, în care atît singularul, cît și totalitatea lumii se găsesc într-o evoluție continuă spre forme superioare. Care este însă, după Aristotel, scopul ultim al acestei evoluții? Răspunsul la această întrebare Aristotel îl dă prin aceea că el indică raportul dintre *formă și materie*. Întrucît lucrurile ajung la forme și scopuri superioare, raportul acesta se schimbă *în favoarea formei*. Pe măsură ce evoluția aceasta progresează, materia dispare din ce în ce mai mult. Dacă, bunăoară, un sculptor dăltuiește dintr-o bucată de marmură o statuie, materia dispare în măsura în care forma sau ideea se reliefează mai mult, pînă cînd noi nu mai privim marmura, ci numai forma pură. Același lucru se întîmplă în orice evoluție, așadar o depășire a materiei, ce are ca urmare că scopul ultim al lumii nu este altul decît o eliberare absolută a acesteia de materie și deci o spiritualizare desăvîrșită a întregii existențe. Aceasta este, după Aristotel, forma cea mai înaltă posibilă a lumii, scopul ei ultim și cel mai înalt.

Aristotel prezintă ideea că trecerea de la posibilitate la realitate este dependentă în chip necesar de mișcare (*κίνησις*), care nu este schimbarea exterioară a lucrului, așadar schimbarea locului, ci procesul de trecere de la materie la formă. Mișcarea este, în acest sens, realitatea nedesăvîrșită; o realitate ce se află, dacă ne putem exprima așa, încă pe drumul ce duce la desăvîrșire. Mișcarea este energie (*ἐνέργεια*) și nu entelehie, din pricină că energia ca mișcare este realizarea ca proces, în timp ce entelechia dimpotrivă semnifică scopul ajuns al procesului însuși, care, ca atare, are fenomenul mișcării înapoia sa. Ca tot ceea ce este dat în experiență și ceea ce este în mișcare trebuie să-și aibă cauza sa. Așa se face că, dacă urmărim mereu acest lucru și întrebăm care este cauza mișcării, ajungem, deoarece timpul și spațiul sînt fără de sfîrșit, la un «Prim mișcător» (*Πρῶτον κινεῖν*), care este nemișcat, imobil și etern; el este o Ființă desăvîrșită, nematerială, așadar rațională, ceea ce înseamnă o Ființă divină, sau, cum mai zice Aristotel, un spirit divin⁵²⁶. Acesta este act pur: «actus purus». Aristotel îi atribuie acestei Ființe toate atributele pe care Platon i le dădea Ideii de bine. Ea este eternă, neschimbabilă, în sine și pentru sine, despărțită de toate celelalte ființe și totuși cauza supremă a acestora. Îi lipsește acesteia numai calitatea etică, din pricină că această formă pură, identică cu Divinitatea, această energie ce-și are temeiul în sine însăși, este cea mai bună și cea mai înaltă, dar ea este o gîndire pură, care nu este ocupată decît cu sine însăși și cu contemplarea ființei sale proprii. Esența (*οὐσία*) Divinității este, pentru Aristotel, spiritul pur și, ca atare, gîndirea pură, sau, cum se

526. *Metaphysik* XII, 6; XII, 7. Vezi: I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966.

exprimă el însuși, «gîndirea gîndirii» (νόησις νοήσεως), ceea ce înseamnă o gîndire în care deosebirea între subiect și obiect este suspendată. Spiritul pur n-are nevoie de om și nici de lucruri, ci dimpotrivă lumea este chinuită de nostalgia după el. Spiritul pur își este sieși suficient și nici nu are alt scop în afară de sine însuși. Autocontemplația (θεωρία) reprezintă veșnica sa fericire. El este de aceea înaintea lumii — așadar veșnic — spirit pur, forma cea mai pură și cu aceasta actualitatea cea mai pură⁵²⁷.

Este interesant că Aristotel nu numește nicăieri Divinitatea cu epitetul de «Creatorul», ci numai cu acela de «Mișcător al lumii», în sensul amintit mai sus, că Divinitatea mișcă lumea, întrucît aceasta nu poate să facă altceva decît, ca chinuită de nostalgia după Divinitate, să tindă spre Aceasta, ca fiind scopul ei cel mai frumos și mai bun. Divinitatea este ordonatoarea lumii; o ordine ce nu se susține prin sine și în sine, ci numai prin ceea ce este divin. Cu această idee, Aristotel s-a ridicat deasupra opoziției dintre teism și panteism. El poate fi interpretat panteist, întrucît esența Divinității este identică cu gîndirea ce acționează în lume și ține lumea laolaltă, așadar ca totalitatea ideilor, legilor, formelor sau valorilor ce sînt date în procesul lumii și prin care acestea ajung la realizare. Dar caracteristica teistă a ideii de mai sus este că Dumnezeu, ca activitate pură, se deosebește cu totul de lume, prin aceea că El este înaintea și în afara acesteia.

c. **Fizica aristotelică (filozofia naturii).** Aristotel este părintele științelor naturii⁵²⁸, căroră el le-a închinat cele mai multe dintre lucrările sale. Ca întemeietorul științelor naturii, Aristotel a fost singura autoritate în acest domeniu timp de 18 veacuri. Desigur, știința lui enciclopedică are multe lacune și multe erori, aceasta din pricina metodei greșite și mai ales din pricină că el se fundamentează de cele mai multe ori pe credințele populare. Dar Aristotel a fost mișcat de o năzuință fierbinte de a descoperi adevărul și de o neistovită tendință de a întinde știința cît mai departe în imperiul naturii. Așa se face că Aristotel a reușit, cu mijloacele precare pe care el le avea la dispoziție, să întemeieze o serie de științe.

1) *Fizica.* Aristotel afirmă că naturii îi aparține tot ceea ce are materia în sine cît și schimbarea stării acesteia. Știința despre natură este teoria despre mișcare⁵²⁹. Mișcarea este, după Aristotel, de trei feluri: a) schimbarea spațială sau de loc (φθορά); b) schimbarea calitativă sau materială (ἀλλοίωσις); c) schimbarea cantitativă (αὔξησις καὶ φθίσις). În lim-

527. *De anima* I, 5, 410 b.

528. Expuse în «Fizica» în opt cărți și în «Περὶ ἀρχῶν».

529. *Phys.*, III, 1—2.

bajul modern primul fel de schimbare constituie temeiul mecanicii, al doilea al chimiei, iar al treilea al fenomenelor organice. Interesant este că Aristotel n-a avut nici o înțelegere pentru mecanică și matematică. Dimpotrivă, el a combătut vehement atât teoria pitagoreică despre numere cât și speculațiile matematice ale lui Platon. Filozofia lui despre natură se fundamentează pe metafizica sa și pe viziunea sa teleologică despre evoluția lumii. Întreaga natură este o uriașă unitate ordonată în vederea unui scop ultim de «Primul mișcător», așa că temeiul acesteia nu este de natură mecanică ci teleologică, el este un scop sau cauză finală. Din această cauză fiecare apariție a naturii presupune: a) cele patru principii metafizice: materie, formă, cauză și scop — care pot fi însă reduse la materie și formă — și b) mișcare, spațiu și timp. Dar oricât de interesantă este această teorie despre lucruri, ea a constituit totuși o piedică în calea fundamentării științelor naturii pe temeiuri matematice și pe o explicare cauzală. Din această pricină, fizica, bunăoară, nu s-a putut dezvolta, ca o știință independentă, decât la sfârșitul evului mediu, când a apus autoritatea lui Aristotel. Meritul mare al lui Aristotel nu constă în domeniul fizicii teoretice, în care el se află mult în urma lui Democrit, ci în descrierea naturii, mai ales a celei organice.

Pentru Aristotel, lumea există din veșnicie. Din această pricină nu se poate lămuri producerea și începuturile ei, ci numai structurarea acesteia. Aristotel afirmă că partea cea mai desăvârșită a universului este spațiul ceresc plin de eter, a cărui mișcare circulară este produsă de către divinitate. Acestuia îi aparține lumea astrelor fixe ce este dirijată de spirite însuflețite și raționale. Mai jos decât acestea se află sfera planetelor — inclusiv luna și soarele — iar mai jos se află lumea «sub-lunară» a trecătorului și a nedesăvârșitului, globul nostru pământesc, ce formează centrul universului. Pământul este cel mai îndepărtat de «Primul Mișcător»: de Divinitate. El este constituit din patru elemente: foc, aer, apă și pământ, din amestecul cărora se produc lucrurile din lume⁵³⁰.

2) *Biologia*. Din aceste elemente se formează mai întâi părțile organismului, de ex. oasele și carnea animalelor, apoi din acestea părțile ce nu sînt la fel: fața, minile cu părțile lor interioare. Animalele inferioare s-au născut din noroi, iar cele superioare din animale de același fel. Animalele nevertebrate și lipsite de sînge sînt inferioare celor vertebrale și cu sînge. În ierarhia organicului, ce progresează spre o desăvîrșire din ce în ce mai mare, inferiorul se află în slujba a ceea ce este superior, ca de ex. plantele în slujba animalelor, animalele în slujba omului. Femininul este mai puțin desăvîrșit decât masculinul: ⁵³¹ cel dintîi se ra-

530. *De coello*, III, 6; IV, 1, 3, 4, 5.

531. Este curioasă această concepție înapoiată la acest gînditor de geniu.

portă la cel de al doilea ca materia față de formă. Peste tot se face simțită teleologia pentru a culmina în conceptul de *organism* ⁵³².

Aristotel recunoaște că forma cea mai desăvârșită ce s-a realizat pe pământ este omul și anume bărbatul : acesta este scopul ultim al naturii.

d. **Psihologia aristotelică.** Aristotel își începe considerațiile sale despre suflet cu o critică a celor ce spusese înaintașii săi despre acest subiect. Așa se face că el respinge concepția platonice și pitagoreică cît și părerea lui Democrit că sufletul ar fi constituit din atomi. El opune acestora ideea că sufletul este viață, că el este principiul vieții. Corpul și sufletul se raportează unul la altul ca materia la formă, ca ochii la puterea de a vedea. De aceea Aristotel definește sufletul ca fiind «prima entelechie a corpului organic-vital», ca formă a corpului, ca principiul formativ al corpului. Sufletul este definit de Aristotel, așadar, ca realizarea funcțională a unui corp organic (σώματος ὀργανικοῦ), ceea ce înseamnă un corp în așa fel organizat, ca să fie o unealtă a vieții. Sufletul este privit de Aristotel, ca fiind esența (οὐσία) corpului, căci fără suflet corpul nu mai este decît un cadavru. Sufletul este substanță ca formă a corpului fizic, organic, care conform posibilității, posedă viață ; eidos-ul lui este entelechie, prin care corpul este corp și este corp viu ⁵³³. Ca o formă a corpului, sufletul este totodată și scopul acestuia, căci scopul corpului este realizarea vieții sale, ceea ce nu înseamnă nicidecum că corpul ar determina sufletul. Sufletul este dimpotrivă puterea care dirijează și țărnuiește corpul ⁵³⁴. Cu această convingere, Aristotel este împotriva atît a materialismului cît și a spiritualismului, care consideră sufletul ca fiind o substanță opusă calitativ corpului. Totuși trebuie să subliniem faptul că, marele merit al lui Aristotel este că, el a știut să fructifice ceea ce era verificabil, din punct de vedere științific, în teoriile înaintașilor săi despre viața sufletească și să înlăture tot ceea ce era simplă părere. În acest fel Aristotel devine întemeietorul *psihologiei empirice* ⁵³⁵.

Așa se face că Aristotel acceptă și el împărțirea pe care o face Platon cu privire la suflet. Dar el îi dă acestei împărțiri un alt sens. Se repetă și aici raportul dintre materie și formă. Sufletul se manifestă tot în organisme ca un mod al funcțiunii : ca *suflet vegetativ* (ψυχὴ θρεπτική), care este principiul vieții în general sau sufletul apetitiv, pe care-l posedă numai plantele ; *sufletul senzorial* (ψυχὴ αἰσθητική), simțirea, care

532. Termenul a fost pus în circulație de Aristotel. Vezi : Zeller, *op. cit.*, II, 2, 3 Aufl., p. 489.

533. *De anima*, II, 1.

534. *Ibidem*, I, 1.

535. Vezi : *Aristoteles, Über die Seele. Neu übersetzt von Dr. A. Busse*, 2. Aufl. Phil. Bibl., Bd. 4, 1922, p. 5—21.

la animale se adaugă sufletului vegetativ și sufletul rațional ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ λογική sau νοῦς), pe care-l posedă numai omul și la care se adaugă celelalte două: sufletul vegetativ și cel senzorial. Aici apare o mare deosebire între concepția aristotelică și cea platonice despre suflet. La Aristotel „ $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ “, care este numai forma corpului, se stinge odată cu corpul, în timp ce «nus»-ul este nemuritor. Celelalte două — sufletul vegetativ și cel senzorial — sînt numai materia pentru acesta din urmă și ca atare ele sînt trecătoare. Numai sufletul rațional nu se distruge prin moarte și nu se amestecă cu corpul, ci le conduce pe celelalte două, rolul său fiind gîndirea, rațiunea, judecata. În aceasta constă — după cum vom dovedi — etica aristotelică — scopul și sensul vieții omului...

Psihologia aristotelică trădează o trăsătură foarte modernă, mai ales în năzuința lui Aristotel de a găsi un corelat psihologic pentru toate fenomenele sufletești. Aristotel nu cunoștea încă deosebirea dintre artere și nervi, de aceea el atribuie arterelor funcțiunea nervilor. Această deosebire a fost descoperită, mult după Aristotel, de către Herophilus⁵³⁶ și Erasistratus⁵³⁷. Transmiterea mișcării senzoriale are loc — după Aristotel — prin artere. El afirmă că, după ce a avut loc percepția senzorială, în organul senzorial rămîne o anumită mișcare în stare latentă. Aristotel întrebuintează și aici conceptele «potențialitate» și «actualitate». Cu ajutorul acestora, el caută să explice fenomenul memoriei. Există o memorie activă și o alta pasivă. Amintirea nu este, pentru acest filozof, decît trezirea unei mișcări *potențiale*, ce a rămas în organul de simț, la actualitate, fără ca inima să contribuie cu ceva la aceasta. Printr-o intuiție genială, Aristotel ajunge la formularea legilor asocierii și ale reproducerii, ca de ex. legea asemănării, a contrastului și a simultaneității. În felul acesta ajunge la concluzia că percepțiile senzoriale lasă în suflet anumite impresii sau imagini, care sînt păstrate de memorie. Reamintirea involuntară, cu urmările ei interioare: reprezentări, senzații, apetitul, este proprie și animalelor. Dar amintirea conștientă ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\eta\sigma\iota\varsigma$) nu-i revine decît omului. Aristotel pune aici problema conștiinței⁵³⁸. El vorbește despre un fel de «unitate a sufletului», prin care acesta percepe tot ceea ce este posibil⁵³⁹. Este vorba despre unitatea activității sensibilității, ce se realizează în energia specifică a simțurilor sau un fel de simț general, care este comun și animalelor⁵⁴⁰.

Forma sufletului care este proprie numai omului, cu care acesta înțelege și gîndește, este spiritul (νοῦς) înțeles la Aristotel ca fiind intelectul, rațiunea și conștiința într-una. «Intelectul, (νοῦς), fiindcă gîndește,

536. Sau Hermophilus din Calcedon, medic. Vezi: Diog. Laert., IV, 5.

537. Medic. Vezi Diog. Laert., V, 57, 61; VII, 186.

538. Aristotel, *op. cit.*, p. 56.

539. *Ibidem*, p. 71.

540. Vezi Aristotel, *op. cit.*, p. 67—71.

este amestecat (ἀμύγῃς) nu are nici un fel de comunitate, pentru ca să domine, adică să stăpânească». Spiritul (νοῦς) este partea proprie sufletului uman; o parte ce nu este dependentă de nici un organ corporal (χωριστός). Acesta poate gândi după dorință chiar și ceea ce este simplu și de neîmpărțit. Mai departe Aristotel face deosebirea între un intelect sau spirit *activ* și altul *pasiv*⁵⁴¹. Primul primește forma, cel de al doilea generează forma. El este «forma» nu materie, imaterial și «locul formelor». De aceea o problemă mult discutată în filozofia aristotelică, în legătură cu aceste forme sau feluri de rațiuni, este aceea: dacă amîndouă aceste părți ale sufletului sînt nemuritoare sau numai una? Vorländer este de părere că numai spiritul activ este nemuritor, în timp ce Kinkel⁵⁴² și Siebeck⁵⁴³ reprezintă punctul de vedere că amîndouă părțile sînt nemuritoare. Sufletul senzorial și cel vegetativ sînt dependente de corp și de aceea ele împărtășesc același destin cu corpul: ele sînt trecătoare. Rațiunea (νοῦς), spiritul, în totalitatea lui, este însă nemuritor, acesta este «forma formei» și ca atare activitate pură — ca și spiritul divin — ceea ce face ca să fie veșnic (*De anima* I, 4, *Metaphisica* 1, 7). Rațiunea pasivă este existența potențială a cărei actualitate se află în rațiunea activă. Aristotel nu formulează nicăieri un răspuns precis la problema nemuririi sufletului. Dar, deducem noi, dacă sufletul este «prima eneteleheia» a unui corp organizat, ca să viețuiască și dacă enetelehia este totodată esența și scopul unui lucru, atunci ceea ce constituie esența unui lucru nu poate fi pieritor. Ceea ce constituie esența sufletului este gîndirea și pe gîndire se fundamentează — după Aristotel — înrudirea sufletului cu Divinitatea.

Funcția principală a spiritului este să ajungă la cunoașterea temeiurilor unitare originare ale lucrurilor și la cele mai înalte principii ale științei. Simțurile mijlocesc materia cunoașterii prin imaginile intuitive ale lucrurilor. De aceea Aristotel consideră spiritul ca fiind la naștere doar o filă, pe care nu e scris nimic⁵⁴⁴. Atît teoretic cît și practic spiritul este activitate cognitivă pură, prin care acesta ajunge la cunoașterea normelor și a principiilor activității umane, cît și la determinarea raporturilor concrete dintre lucruri, întrucît acestea sînt hotărîtoare pentru determinarea voinței umane.

Pentru a lămuri modul în care Aristotel înțelege problema cunoașterii, este bine ca să facem o comparație între acesta și filozoful german Kant. Atît Aristotel cît și Kant fac esențiala deosebire între materia și forma cunoașterii. Aristotel pleacă însă în această deosebire de la deter-

541. *Ibidem*, p. 79; *De anima*, III, 5, v. 255.

542. Vezi: Kinkel, *op. cit.*, p. 542.

543. Vezi: Siebeck, *op. cit.*, p. 87.

544. Afirmatie pe care o va face și J. Locke.

minarea raportului dintre materia și forma existenței, pentru a ajunge la esența și posibilitatea cunoașterii. Kant, dimpotrivă, atacă problema factorilor gândirii și ai cunoașterii. În deosebirea pe care filozoful german o face între materia și forma cunoașterii, acesta nu așează la o parte *datul*, ca materia la care să ajungă cunoașterea, iar pe de altă parte cunoașterea ca o formă, cu care conștiința asimilează această materie, ci la Kant deosebirea de mai sus privește cunoașterea însăși : două momente constitutive ale cunoașterii. Materia cunoașterii o mijlocesc simțurile — sensibilitatea, cum se exprimă Kant, iar organizarea sau formarea acestui material în sinteze unitare este aportul factorului *aprioric* al gândirii (formele apriorice ale sensibilității : spațiul și timpul, cât și categoriile gândirii). La Kant deosebirea dintre forma și materia cunoașterii are ca urmare accentuarea cunoașterii ca proces, ceea ce înseamnă o deosebire specifică în esența și conținutul cunoașterii. De aceea pentru Kant afirmația aristotelică că cunoașterea ar sesiza esența lucrurilor, așa cum acestea *sînt în sine*, nu mai poate fi susținută, căci cunoașterea sesizează numai cum *apar* lucrurile, așadar ca fenomene. Pentru Aristotel adevărul este concordanța dintre gândire și lucru, dintre cunoaștere și obiectul acesteia, în timp ce pentru Kant dimpotrivă gândirea este aceea care prescrie obiectului legile ei ⁵⁴⁵.

Aici se află deosebirea esențială între epistemologia antică greacă și cea modernă (A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn, 1936).

Așezată pe temeiurile metafizice de mai sus, epistemologia aristotelică are în centrul ei ideea că cunoașterea filozofului poate sesiza absolutul. Din acest motiv, Kinkel prezintă punctul de vedere că la Aristotel se găsesc trei argumente despre existența Divinității și anume : argumentul fizico-teleologic, argumentul cosmologic și chiar cel ontologic. Cel dintîi argument are la Aristotel o valoare condiționată, căci «Principiul prim» nu este nici creatorul lumii și nici constructorul acesteia. Sau, el este constructorul acesteia, dar acest lucru numai indirect fiindcă îi comunică lumii prima mișcare, fără de care lumea n-ar putea exista. Dar el face acest lucru nu spunînd un cuvînt creator și nici formînd materia, asemenea unui artist, ci simplu prin aceea că existența sa veșnică, fericită și desăvîrșită, trezește iubirea în întreaga lume, fapt ce are ca urmare mișcarea acesteia înspre Divinitate. De aceea, natura este stăpînită de finalitate, căci scopul este forma și conceptul și Divinitatea este forma cea mai pură și conceptul cel mai înalt și de aceea și cea mai înaltă actualitate și aceasta fără amestecul vreunei materii. Materia este mișcată de nostalgia spre această formă înaltă, sau, mai corect spus,

545. Obiectului în sens științific.

despre potențialitatea ce doarme în ea și în acest chip aceasta este scopul ultim și cel mai înalt, așadar Divinitatea, care pune mereu în mișcare finalitatea lumii. Făcînd dovada că în lume există o finalitate, Aristotel crede că a făcut și dovada existenței Divinității.

Pentru Aristotel și mai evident este argumentul cosmologic. Pentru acest filozof trebuie să existe un «Prim mișcător», căci în cazul contrar n-ar fi posibil începutul mișcării. Aristotel subliniază faptul că acest «Prim mișcător» nu trebuie să fie gîndit temporal, căci după un timp mișcarea este veșnică. Însă este necesar să existe totuși un temei ultim, o cauză ultimă, sau, mai corect zis, trebuie să existe un scop ultim al mișcării, fiindcă în caz contrar nu se poate înțelege de unde se naște aceasta mereu. Fiecare mișcare este mărginită și se îndreaptă spre un scop mărginit. Dar, în ultimă analiză, totalitatea mișcărilor din univers ce-și au obîrșia în «Primul Mișcător», converg toate spre un scop ultim : spre Divinitate.

La Aristotel se găsește formulat și argumentul ontologic. Divinitatea este forma pură, actualitatea absolută și de aceea este necesar să existe, fiindcă existența sa este cuprinsă în conceptul său și fiindcă actual și real este unul și același lucru ⁵⁴⁶.

e. **Etica aristotelică.** Filozofilor sofiști le revine meritul de a fi pus pentru prima dată problema esenței moralității. Aceștia au poposit însă la o soluție relativistă și individualistă în răspunsul la această problemă, fiindcă pentru aceștia legile, dreptul și principiile morale se fundamentează pe convențional, pe tradiție și pe bunul plac și că, de aceea, acestea au o valoare relativă. Ba sofiștii devin chiar reprezentanții nihilismului moral, căci ce înseamnă altceva, cele ce spun ei, că «ce este răul, dacă celui care l-a făptuit nu i se pare că este rău»? Conștient de pericolul mare pe care-l reprezentau sofiștii cu acest nihilism moral pentru comunitatea poporului grec, Socrate combate pe sofiști și face indubitabil dovada că știința noțională constituie singurul fundament al faptelor bune. A acționa drept și bine însemna la Socrate a acționa pe temeiul înțelegerii esenței virtuții, virtutea fiind înțeleasă ca îmbinarea dintre știința despre ceea ce este bine și existență. Consecința acestei concepții etice a fost la Socrate afirmația că «nimeni nu acționează de bună voie nedrept, ci numai din insuficiența științei» despre ceea ce este bine și rău. Socrate afirmă ideea că există un bine care obligă general-valabil pe toți oamenii, indiferent de părerile lor : este acel «Daimonion», ca glasul conștiinței.

Platon continuă să adîncească această idee socratică și astfel ajunge la concluzia că adevărata autonomie interioară, ca cel mai înalt bun al

546. Vezi : Kinkel, *op. cit.*, p. 283.

vieții omului, acesta nu și-o poate câștiga decât prin știința despre o realitate suprasenzorială, despre eterna Idee a Binelui, prin care sufletul uman devine una cu Divinitatea, care este prototipul Frumuseții și al Binelui. Cunoașterea acestei lumi suprasenzoriale devine la Platon temeiul și ținta vieții morale. Sub influența eticii platonice omul nu mai privește lumea concretă ca loc al mântuirii sale și nici nu-l mai interesează desăvârșirea lumii date, ci ochiul filozofului se îndreaptă spre o minoritate de inși-filozofi, care, reușind să înfrângă interesele inferioare ale lumii, sesizează Adevărul și Frumusețea pură. În etica platonice accentul cade pe o lume transcendentă și pe valorile acesteia.

Aristotel părăsește și în etică drumul trasat de marii săi înaintași, un Socrate și Platon⁵⁴⁷. El este și în etică un realist, căci el nu mai întreabă în etică despre ideea de bine, despre moralitate ca ceva în sine și pentru sine și despre valabilitatea acesteia, ci pe Aristotel îl preocupă viața morală reală, moralitatea ca ceva factic. Etica aristotelică nu mai este îndreptată spre cunoașterea unui ideal veșnic și neschimbabil, ci înspre înțelegerea binelui ce poate fi realizat de către oameni aici în această lume, care sînt deosebiți după sex, stare socială, profesie, popor și de aceea el este altfel pentru bărbat și altfel pentru femeie, pentru liber și pentru sclav. Pentru Aristotel este de neînțeles ceea ce platonicii vor să spună cu al lor «bine în sine»⁵⁴⁸. Aristotel afirmă că chiar dacă ar exista așa ceva, omul nu ar putea să-l sesizeze niciodată. Binele este dimpotrivă în orice artă și orice acțiune ca scop al acestora : pentru medicină sănătatea, pentru arta războiului victoria, pentru economie bogăția etc. Măsura acestora este, deci, *folosul*, căci scopul omului nu este cunoașterea, ci fapta. Rostul eticii nu este «simpla teorie», ca noi să știm ce este virtutea, ci ca noi să devenim oameni de ispravă. Înțeleptul, pentru a fi fericit, în afară de virtute mai are nevoie și de un minimum de bunuri corporale.

Fundamentul virtuții nu este așadar intelectul, ci facultatea de a dori. Desigur că și pentru Aristotel dăruirea neprecupețită instinctelor și scopurilor inferioare este ceva animalic, ce înjosește pe om. Omul trebuie să ducă o viață virtuoasă, fiindcă el și poate să facă acest lucru, datorită faptului că este o ființă rațională. Aristotel accentuează și el că virtutea nu constă nici în bogăție, onoare sau alte bunuri materiale, ci exclusiv în «activitatea virtuoasă sau rațională a sufletului»⁵⁴⁹. Virtutea nu este dată odată cu înțelegerea, ci rațiunea trebuie să ordoneze năzuințele, afectele și instinctele din care urmează acțiunile umane. Vir-

547. Aristotel a scris trei lucrări de etică : *Etica Nicomachiană*, în 10 cărți ; *Etica cea mare*, în două cărți ; *Etica endemică*, în șapte cărți.

548. *Etica Nicomachiană*, I, 4.

549. *Magna moralia* I, 5, 35 ; *Etica Nicomachiană* I, 1.

tutea este definită de Aristotel ca fiind aptitudinea câștigată prin exercițiu, așadar aptitudinea de a acționa întotdeauna conform cu rațiunea, ceea ce înseamnă la acest filozof a ține mereu calea de mijloc, calea între extreme⁵⁵⁰. Virtutea este «o acțiune de voință făcută cu precugetare și care constă în păstrarea drumului de mijloc, ales de rațiune în mod liber, în urma unui discernământ».

Virtutea are deci trei însușiri fundamentale :

a) Virtutea este o acțiune de voință făcută cu precugetare, sau, cum se exprimă el „ἐξ ἰσ προαίρετικῇ“, adică o acțiune liberă, precugetată;

b) Ea constă în păstrarea drumului de mijloc („ἐν κατὰ ἢ μεσότητι“), adică drumul între două extreme, între mult și prea puțin, ce nu mai sînt virtuți și lipsuri pentru om ;

c) Virtutea pretinde un discernământ înainte de săvîrșirea faptei. Așa de exemplu dărnicia este virtutea ce ține echilibrul între a fi risipitor și a fi zgîrcit ; vitejia este linia de mijloc între îndrăzneala nebu-nească și lașitate ; dreptatea ține calea de mijloc între a săvîrși nedreptatea și a suferi nedreptatea.

Această linie de mijloc — ce se confundă cu fapta morală — este nespus de greu de fixat, de aceea Aristotel înțelege să lase toată povara aceasta pe seama elitelor umanității, în seama înțelepților, desăvîrșiți, superiori. Așa se face că atunci cînd este pusă întrebarea care faptă poate fi numită morală și pe care trebuie s-o împlinească fiecare muritor, Aristotel răspunde scurt : «Priviți pe cei aleși ai genului omenesc, pentru ca văzîndu-i în mod nemijlocit, să-i urmați».

În *Etica Nicomachiană* Aristotel descrie pe omul superior în felul următor : «Omul superior este o personalitate, care trăind în mijlocul vieții, nu este nici timid, nici temerar ; care este măsurat în plăceri ; care nu este nici încăpățînat, nici slab ; care este cu inima deschisă prietenește către lumea ce-l înconjoară, fără să fie mîndru, înălțîndu-se pe sine ; care prețuiește valoarea bogăției, dar care nici nu-și leagă sufletul de ea, nici nu o risipește ca un ușuratic ; care se supune de bunăvoie legilor, dar care în anumite cazuri concrete, cînd ele nu sînt în acord cu conștiința sa, le completează cu toată cuviința ; care nu disprețuiește buna părere a lumii despre sine, dar nici nu o supraevaluează ; care nu jubilează în fericire și în furtunile vieții nu dă înapoi»⁵⁵¹.

Toate aceste virtuți ce sînt practicate în viața de toate zilele sînt numite de Aristotel «virtuți etice» (ἠθικαί) sau practice. Ele sînt dirijate de acea parte a intelectului pe care Aristotel îl numește «nus patheticos», așadar acea parte ce stăpînește activitățile influențate din exterior. Mult

550. *Etica Nicomachiană* II, 5—7 ; *Magna moralia* I, 5—9.

551. Vezi : Jodl, *Geschichte der Ethik*, p. 41.

mai superioare decît acestea sînt activitățile intelectului, care își au valoarea lor în ele înseși și pe care Aristotel le numește «virtuți diano-etice» (διανοητικαὶ ἀρεταί). Este vorba despre activitățile artistice și mai ales cele științifice. Sînt două asemenea virtuți: înțelepciunea și deșteptăciunea practică. Înțelepciunea este cea mai înaltă dintre toate virtuțile morale. Iar acea parte a rațiunii umane care exercită această activitate liberă este numită de Aristotel «nus poieticos»⁵⁵².

Scopul suprem al vieții virtuoză este fericirea sau «evdaimonia». Această fericire urmează să fie susținută de sentimentul de plăcere, căci «fericirea fără plăcere ar fi o vorbă goală», de aceea binele suprem nu poate fi gîndit fără de plăcere, fiindcă zice el «atunci ar fi posibil ca cineva să fie fericit fără ca totuși să trăiască mulțumit». Fericirea constă în sentimentul de plăcere ce urmează din fapta bună și conștiința că rațiunea stăpînește peste simțurile inferioare. Cea mai înaltă plăcere este aceea produsă de activitatea liberă a rațiunii, așadar produsă de cea mai înaltă virtute: înțelepciunea. Cel mai bun loz pe care și-l poate dori omul în această lume este acela al cercetătorului după adevăr, al filozofului, care, refugiat în împărăția bucuriilor pe care le naște activitatea rațiunii, se ridică deasupra micimilor vieții terestre și ajunge la conștiința naturii și a menirii sale divine. Dar și această stare este dependentă de anumite situații externe, ca sănătatea corporală și spirituală a înțeleptului, idee ce trădează tendința realistă și relativistă aristotelică. Binele și virtutea nu mai sînt ca la Platon valori absolute, ci ele sînt ceva relativ, dependente de raporturile și situațiile reale ale vieții.

f. Filozofia social-politică aristotelică. Concepția social-politică este la Aristotel dependentă de concepția etică a acestuia, fiindcă — după acest filozof — problemele etice nu pot fi soluționate decît în comunitatea statală: în cadrul statului. Statul este pentru Aristotel — ca de altfel și pentru Platon — o instituție a cărei menire este să facă posibilă realizarea fericirii, a virtuții și a binelui în lume. Omul năzuiește spre o viață în comunitate, din pricină că — zice Aristotel — el este de la natură «o ființă politică» (ζῷον πολιτικόν). Omul are, așadar, o predispoziție înăscută pentru a viețui într-o ordine statală, așa că statul nu este decît actualizarea potențialității etice-politice a omului. Statul este, deci, ceva devenit, ceva în care are să se realizeze năzuințele naturale ale omului, care tinde spre fericire și virtute. De aceea, nu este corect ceea ce susține Platon cu privire la constituție, care trebuie să fie peste tot

552. Ca om de știință și filozof, a cărui viață a fost în întregime consacrată științei și filozofiei și a disprețului său față de munca fizică, Aristotel a considerat viața contemplativă a adevărului (ὁ θεωρητικὸς βίος) ca fiind singura demnă de ființa umană și comună cu cea a divinității sale, a cărei esență este «gîndirea gîndirii» (νοήσεως νόησις).

aceeași. Aristotel susține ideea că orice constituție degenerază în forme de guvernare inferioare. Aristotel face teoria următoare: popoarele ce se află pe o treaptă inferioară sînt guvernate de unul singur, un monarh, cel mai vrednic dintre toți, așa că forma cea mai potrivită de guvernămînt pentru acestea este monarhia. Dacă în locul celui mai vrednic guvernează cel mai puternic, atunci monarhia se transformă în tiranie. De aceasta poporul se poate elibera într-un regim în care tirania este înlăturată de cîțiva nobili care guvernează în comun. În această clipă este vorba despre guvernarea unei aristocrații. Dar și această formă de guvernămînt poate să se transforme în oligarhie, în care cei ce conduc poporul nu mai sînt cei mai distinși, ci cei mai influenți. Oligarhia poate fi surpată de către popor, care își ia destinul în mîinile proprii, realizîndu-se astfel regimul democratic. Dar autorul *Politicii* este de părere că și democrația poate degenera în ochlocrație, atunci cînd masa celor incultîi ajunge la cîrma statului, ceea ce are ca urmare iarăși monarhia. Pentru a face imposibile aceste transformări continui, Aristotel este de părere că poporul să fie guvernat de o majoritate compusă din cei mai luminați și mai nobili cetățeni, care țin de pătura de mijloc. El aplică și aici concepția pe care o are despre valoarea drumului de mijloc: prima categorie de cetățeni, adică cei foarte bogați, înclină spre orgoliu, ultima, formată din cei foarte săraci, este înclinată, tocmai din pricina stării ei, la diverse răutăți. Desigur că Aristotel se gîndește aici la acei cetățeni ce fac dovada unei nobleți a spiritului și nu a singelui sau a bogăției.

Adept al sclavagismului Aristotel se limitează, prin poziția sa socială, la concepția retrogradă că sclavul «este un bun însuflețit», că acesta de la natură nu-și aparține sieși, ci altuia. Față de concepția aristotelică după care sînt popoare născute să fie sclave și altele să fie libere, sofistii Antiphon și Alcidasmas reprezintă o concepție mult mai avansată. De aceea a și ajuns el în conflict cu Alexandru cel Mare, elevul său.

g. **Estetica aristotelică.** De la Aristotel ne-a rămas o lucrare cu titlul: *Asupra artei poetice*⁵⁵³, în care sînt cuprinse ideile filozofului despre estetică. Arta (τέχνη) își are obîrșia, după Aristotel, în imitație și nu în puterea creatoare a ideilor, ca la Platon. Natural, a imita nu însemnează deloc a copia ceea ce este întîmplător, ci a pune la contribuție activitatea liberă a spiritului. Domeniul artei este lumea reală și nu ceea ce este etern și neschimbător. Scopul artei este destinderea și întreținerea nobilă a spiritului și eliberarea sufletului (κάθαρσις) din

553. Tradusă în limba germană, după un manuscris arabo-sirian de către Gudemann (Philos. Bibliothek, 1920).

lanțurile afectelor, căci acesta este sensul definiției pe care Aristotel o dă tragediei: «Tragedia este imitația unei acțiuni însemnate și închise de oarecare proporții într-o vorbire atrăgătoare... care prin milă și teamă realizează purificarea acestor afecte și de aceste afecte»⁵⁵⁴.

O poziție intermediară între estetică și etică are retorica. Cultivată de sofisti — mai ales de Gorgias — retorica are la Aristotel rostul nu atât să înduplece prin vorbe, cât mai ales să convingă prin argumente. Pentru a putea face acest lucru vorbitorul trebuie să întrebuințeze mai ales dialectica⁵⁵⁵. Acest termen are la Aristotel un sens mult mai restrâns decât la Platon. Pentru acesta din urmă, dialectica era «regina științelor», în timp ce la Aristotel dialectica cuprinde numai silogismele logice și pe cele probabile. Pe acestea din urmă le are el în vedere când recomandă dialectica vorbitorilor. Mijloacele de care se slujește vorbitorul ca să convingă sînt de trei feluri: mai întîi acelea care se referă la tema dezbătută, apoi acelea care privesc pe vorbitor și, în sfîrșit, acelea care privesc auditorul. Aristotel s-a ocupat mai temeinic de acestea din urmă, tratînd foarte amănunțit despre afecte, ceea ce a făcut ca el să ajungă la o psihologie empirică a afectelor.

h. Maxime și aforisme aristotelice. Ni s-au păstrat, sub numele lui Aristotel, unele maxime și aforisme, în care sînt exteriorizate multe dintre concluziile înțelepciunii la care a ajuns marele filozof după o viață închinată cugetării și observării vieții și a firii omenești. Unele dintre ele sînt închinată moralității, altele studiului și științei, cărora el le-a dăruit toate osîrziile sale.

«Ceea ce este mai frumos pe pămînt este dreptatea, ceea ce este mai bun este sănătatea, dar ceea ce este mai dulce este atunci cînd cineva ajunge ceea ce dorește»⁵⁵⁶.

«Virtutea este de două feluri: virtutea rațională și virtutea morală. Cea dintîi își are originea și creșterea ei în instrucție, din care pricină ea are nevoie de experiență și de timp. Cea morală își are originea în obișnuință... Nici o virtute morală nu-și are originea în natura noastră. Căci ceea ce este dat de la natură nu poate fi schimbat prin obișnuință, ca de exemplu piatra care de la natură cade în jos și nu poate fi obișnuită să cadă în sus... La virtuți desăvîrșite ajungem numai prin obișnuință... Ajungem la virtuți prin aceea că noi le exercităm mai întîi, ca și în ceea ce privește artele. Căci ceea ce am cunoscut și trebuie să exercităm, noi învățăm aceasta prin aceea că exercităm, așa cum cineva devine arhitect intrucit construiește case... Totul depinde de obișnuința din frageda tinerețe»⁵⁵⁷.

«Sinuciderea pentru a scăpa de sărăcie, sau din pricina unei iubiri nefericite, ori din pricina altei mizerii, nu este semnul unui bărbat viteaz (curajos), ci al unui laș; aceasta din pricină că trădează un suflet lipsit de energie, care nu vrea să

554. Citat la Vorländer, *op. cit.*, p. 144.

555. La greci, arta de a convinge.

556. Citat la K. Heinemann, *Lebensweisheit der Griechen*, p. 60.

557. K. Heinemann, *op. cit.*, p. 62.

suporte mizeria. Sinucigașul nu se cufundă în moarte, fiindcă i-ar părea frumoasă fapta lui, ci numai de a se salva din fața unui rău»⁵⁵⁸.

«Inteligent poate să fie numai un om bun».

«Este nerațional a afirma că pentru a fi fericit omul trebuie să trăiască singur; căci nici un om nu dorește să aibă bogățiile lumii dacă el ar trebui să le aibă singur. Omul este o ființă politică și este creat să trăiască în comunitatea celorlalți oameni».

«Menirea omului este activitatea conformă cu rațiunea și nu cea lipsită de rațiune a sufletului... binele omenesc este activitatea sufletului conformă cu virtutea».

«Fericirea este activitatea virtuoasă. Cea mai desăvârșită fericire este activitatea teoretică (pură) a gândirii».

«Dar pentru a realiza această fericire sînt necesare și bunurile externe. Aceasta fiindcă sîntem oameni. Căci pentru acela care gîndește, natura nu este suficientă, ci corpul trebuie să fie sănătos și sînt necesare alimentele și alte îngrijiri. Totuși, deși fără bunuri externe omul nu poate fi fericit, el n-are nevoie pentru aceasta de bunuri multe și mari, căci și cu mijloace mai puține omul poate să acționeze virtuos... Viața celui om este fericită, care trăiește virtuos».

«Virtuților le aparține și prietenia, cel puțin aceasta este legată cu virtutea; mai departe ea este cea mai necesară vieții. Căci fără prieteni nu dorește nimeni să trăiască, chiar dacă ar poseda toate bunurile lumii... În sărăcie și în toate situațiile nefericite ale vieții singurul refugiu sînt prietenii. Sîntem tineri, prietenii ne feresc de greșeli, sîntem în vîrstă, ei ne sînt sprijin și înlocuiesc lipsa de putere în activitățile noastre, sîntem în culmea maturității, ei ne ajută la fapte frumoase».

«Prietenia de dragul prieteniei este posibilă numai între oameni buni»⁵⁵⁹.

«Științele sînt amare, însă fructele lor sînt dulci»⁵⁶⁰.

«Între un savant și un ignorant este aceeași diferență ca între un om viu și un cadavru».

«A fi cultivat servește de ornament în prosperitate și de consolare în nenorocire».

«Se cuvine să vorbești ca cei mulți, dar să cugeți ca înțelepții».

«Podoaba și pavăza orașelor sînt zidurile; podoaba și pavăza unui spirit e mintea slefuită prin învățătură».

«Trei lucruri sînt necesare erudiției: talentul, practica și studiul».

«Cei care se ostenesc cu celelalte doctrine și discipline, dar neglijează studiul filozofiei, sînt asemenea peștorilor Penelopei, care, neputînd-o cucerii pe aceasta, se mulțumesc să aibă de lucru cu slujnicele ei».

«Muzele locuiesc în spiritul acelora care iubesc studiul».

«Nimic nu se învechește așa de repede ca o binefacere».

«Cine nu știe să tacă, acela n-a învățat nici să vorbească».

«La omul necinstit, ca și la ciinele tăcut, nu vocea e de temut, ci tăcerea».

«Nu stă departe de nevinovăție cel care își mărturisește cu sinceritate păcatul».

«Mi se pare că e mai puternic cel care își învinge poftetele decît cel care își învinge dușmanii; într-adevăr, lucrul cel mai greu este să te învingi pe tine însuși».

«Cel care este temut de mulți, el însuși se teme de mulți».

«Se cuvine ca dregătorii înțelepți să fie admirați nu pentru dregătorie, ci pentru virtuțile lor, încît, chiar dacă soarta lor se schimbă, să li se aducă aceleași laude».

«Sărăcia duce lipsă de multe; lăcomia nesățului, de toate».

«A nu fi cuprins de rușine atunci cînd ai greșit este semnul celei mai adînci depravări».

558. *Ibidem*.

559. Toate citatele de la K. Heinemann, *op. cit.*, p. 60—63.

560. Toate citatele care urmează de la: D. Isac, *Aristotel*, Buc. 1959, p. 177—179.

«Cea mai mare onoare constă nu în a te folosi de anumite onoruri, ci în a fi socotit vrednic de ele».

Despre unii oameni, Aristotel zicea că «sînt așa de zgîrciți, ca și cînd ar fi să trăiască veșnic; alții, atît de risipitori, ca și cînd ar fi mereu pe pragul morții».

Unuia care se lăuda că este cetățeanul unui oraș mare, i-a spus: «nu acesta este lucrul cel mai de seamă, ci dacă cineva este demn de o patrie ilustră».

Fiind întrebat ce a învățat de la filozofie, Aristotel a răspuns: «Să fac de bună voie ceea ce cei mai mulți fac de teama legii».

Aristotel a mărturisit că «în toată viața lui s-a făcut vinovat de trei lucruri de care-i pare rău: primul, că a încredințat o taină unei femei, al doilea, că a călătorit pe mare cînd putea face drumul pe uscat, iar al treilea, că a fost o zi în viața lui în care n-a făcut nimic serios»⁵⁶¹.

i. Importanța filozofiei aristotelice. Din cele expuse mai sus se poate vedea că Aristotel și-a clădit întreaga sa viziune despre lume și viață pe fundamentele experienței. Din acest motiv viziunea aristotelică despre om, lume și viață se află într-o flagrantă opoziție cu cea platonice. Platon era idealist, Aristotel, dimpotrivă, realist. Motivul esențial al filozofiei platonice era conștiința și convingerea nestrămutată că există un imperiu al suprasenzorialului, al Ideilor eterne și netrecătoare. Acestea sînt prototipurile noționale (*παράδειγματα*) ale diferitelor genuri și specii de lucruri și fundamentul întregii realități ca principii eterne ale formării. Accentul cade la Platon, în ceea ce privește valoarea existenței și a vieții omenești, nu pe lumea dată, ci pe acel imperiu transcendent al Ideilor. Lumea experienței devine la Platon numai un loc de pregătire pentru a putea ajunge la «existența adevărată», ce se află «dincolo», în transcendent. Aceeași menire o are și filozofia.

Aristotel coboară Ideile platonice în lumea lucrurilor, ele devenind puteri și potențe ce influențează în lumea dată. Cu această idee Aristotel devine întemeietorul evoluționismului. La fel și în ceea ce privește sensul vieții omenești, acesta nu se mai află în depășirea lumii senzoriale, ci în realizarea fericirii aici în lume, ca o urmare a concordanței dintre activitatea gîndirii și viața insului în armonia vieții universale, ce este stăpînită de rațiunea divină⁵⁶².

Filozofia aristotelică a influențat veacuri de-a rîndul nu numai evoluția gîndirii filozofice, ci și devenirea științei. Influența covîrșitoare a filozofiei aristotelice asupra filozofiei creștine și medievale își află explicația deplină în faptul că Aristotel a reușit să sistematizeze, într-un chip general și definitiv, toate rezultatele științifice ale epocii sale^{562 a}. El a făcut această sistematizare din următoarele puncte de vedere:

561. Vezi aceste aforisme și la Diogene Laertios, *op. cit.*, V, 17—21.

562. Vezi: Siebeck, *op. cit.*, p. 135.

562 a. Aristotel l-a influențat pe Grigore de Nazianz de la care Sf. Părinte a luat conceptele logice și ontologia. Vezi: Epist. 243, P.G. 37.

1. Ideea imanenței generalului în singular, și

2. Evoluția produsă de această imanentizare a generalului prin care atît insul cît și totalitatea se ridică în forme din ce în ce mai înalte.

Așa se face că opera aristotelică, așa de enciclopedică, încheie o perioadă de muncă științifică nespus de încordată și de fructuoasă în rezultate pozitive, ceea ce a făcut ca urmașii lui Aristotel — un Teofrast, Dicaiarh, Straton din Lampasc etc. — să nu mai poată adăuga nimic la sinteza genială făcută de maestrul lor, ci să se mulțumească cu comentarea acesteia și cu lămurirea părților obscure și contradictorii din opera acestuia.

Influența lui Aristotel nu s-a exercitat numai asupra urmașilor săi la conducerea Lyceului, ci opera aristotelică a exercitat o imensă influență asupra filozofiei și științei din antichitate și pînă astăzi. De influența acesteia n-au scăpat nici teologii creștini ca Maxim Mărturșitorul, Ioan Damaschinul și nici concepțiile filozofice ce au alte izvoare, cum sînt stoicismul, epicureismul și neoplatonismul. În secolul al VIII-lea filozofia aristotelică formează centrul preocupărilor filozofilor și savanților arabi, mai ales ale lui Avicenna și Averroes. De la arabi, care cunoșteau filozofia aristotelică din traduceri siriene făcute în școala din Edessa în secolul al V-lea, aceasta a trecut apoi în școlile evului mediu. Scolastica creștină îl considera pe Aristotel drept un «precursor al lui Hristos în cele naturale». Așa se face că, deși pînă în sec. XIII nu se cunoștea din opera aristotelică decît o parte din *Organon*, tradusă de Boetius, în secolul al XII-lea, Iacob din Veneția și Aristip din St. Severina din Calabria, au făcut noi traduceri, ce cuprindeau și părțile ne-traduse din *Organon*. Dar abia la începutul secolului al XIII-lea încep să fie cunoscute și celelalte lucrări ale Stagiritului. Robert, episcop de Lincoln, traduce în latinește *Etica lui Nicomach*, iar dominicanii Albert cel Mare și Toma de Aquino scriu comentarii despre Stagirit și încurajează în toate chipurile traducerea operelor lui Aristotel. Toma de Aquino face din filozofia aristotelică fundamentul teologiei catolice, «încreștinîndu-l pe Aristotel» și aristotelizînd principial și metodic filozofia și teologia catolică. După o decădere, filozofia aristotelică reînvie în filozofia Renașterii. Pomponazzi, Porta, Scaliger, Cremonini, Zabarella și Lucilo Vanini sînt reprezentanți ai peripatetismului. Melancton a introdus-o în universitățile protestante germane. Depășită de rezultatele la care au ajuns științele naturale moderne, filozofia aristotelică a mai influențat asupra lui Wolf și Hegel⁵⁶³. De asemenea, filozofia catolică contemporană — neotomismul — nu este altceva decît o reînviere a filozofiei tomiste, ce este fundamentată pe filozofia aristotelică.

⁵⁶³. Vezi: P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philos. in protest., Deutschland*, 1921.

3. ȘCOALA VECHĂ PERIPATETICĂ

După cum am remarcat mai sus, elevii lui Aristotel n-au adus nici o schimbare mai importantă în concepția despre lume și viață a acestuia. Școala aristotelică ce a ființat în «Peripatoi» — numită de aceea și peripatetică — a dăinuit și după moartea lui Aristotel, pînă la sfîrșitul secolului al II-lea d.Hr., cînd orice urmă de aristotelism dispăre. Urmașul imediat la conducerea școlii — după moartea lui Aristotel — a fost elevul și prietenul lui Aristotel, **Teofrast** din Lesbos (cca. 370—280 î.Hr.). Acesta a preluat conducerea școlii în anul 322 î.Hr. Din relatările lui Diogene Laertios, reiese că acesta a fost un admirabil profesor⁵⁶⁴, vorbitor și scriitor. El a tratat probleme din toate domeniile științei⁵⁶⁵, dar nu ni s-au mai păstrat decît *Historia planetarum*, *De causis planetarum* și un studiu despre *Caracterele morale*⁵⁶⁶, o istorie a filozofilor dinaintea lui, ce formează și astăzi un neprețuit izvor de informații despre filozofii pre-socratici, cît și mai multe fragmente. Teofrast este socotit a fi unul dintre cei mai mari naturaliști ai antichității și cu cele două lucrări ale lui *Despre cercetarea plantelor* și *Despre cauza plantelor* el este întemeietorul botanicii ca știință. Nespuse de interesantă este și lucrarea lui despre slăbiciunile caracterului uman, lucrare ce a fost tradusă de Wieland în limba germană și de La Bruyère în limba franceză.

Teofrast a dezvoltat ideile maestrului său, al cărui interpret de mare valoare el este. El a dezvoltat mai ales latura realistă-materialistă a filozofiei aristotelice, punînd în legătură gîndirea cu mișcarea, accentuînd în același timp și mai mult valoarea percepției senzoriale și considerînd sufletul uman numai ca fiind mai desăvîrșit ca cel al animalului. Teofrast critică de asemenea și teoria aristotelică despre cele două «nus»-uri. În etică el urmează credincios pe Aristotel. Filozofii stoici și Cicero îl acuză pe Teofrast că ar fi dat prea mare importanță bunurilor materiale. O trăsătură modernă în etica lui Teofrast o reprezintă ideea că toți oamenii sînt înrudiți.

Tradiția filozofică ne-a păstrat multe nume de filozofi, care ar fi aparținut școlii peripatetice. Noi nu amintim aici decît pe cei mai importanți.

Eudemos din Rodos cunoscut fiindcă a prelucrat scrierile etice ale lui Aristotel, completîndu-le prin accentuarea punctului de vedere teologic, este cel mai credincios elev al lui Aristotel, dar în același timp

564. Diogene Laertios relatează că Teofrast ar fi avut cîteva mii de elevi, V, cap. II. El s-a numit Tyrtamos, dar Aristotel i-a dat numele de Teofrast, din pricina vorbirii lui divine. Diog. Laert. V, 38.

565. Diog. Laert. ne dă lista lucrărilor lui Teofrast, V, II, 42—50.

566. Imitată de la Bruyère. Catalogul lucrărilor lui Teofrast a fost studiat de către H. Usener, *Analecta Theophrastela*, Bonn, 1858, p. 1—24.

și cel mai puțin independent. El a scris o istorie a geometriei, a aritmeticii și a astronomiei, așa că prin acest peripatetician sîntem destul de temeinic informați despre stadiul în care se găseau aceste discipline în lumea antică.

În logică și fizică, Eudemos păstrează elemente senzualiste, în timp ce în etică și teologie el accentuează și mai mult decît Aristotel ideea de Divinitate. Virtutea o reduce la o predispoziție naturală a omului, pe care i-a împrumutat-o acestuia Divinitatea. Scopul oricărei acțiuni și al întregii gândiri este *θεός*⁵⁶⁷.

Un alt peripatetician a fost **Aristoxenos** din Tarent, cunoscut ca istoric și teoretician al muzicii. La fel și **Dicaearch** din Messana a preamărit, în a sa istorie culturală a Greciei antice, starea naturală a omului și a combătut proprietatea individuală, ca însemnînd o decădere de la această stare. Din acest motiv, Dicaearch a fost lăudat de J. J. Rousseau.

Mai însemnat decît acești peripateticieni a fost urmașul lui Teofrast la conducerea școlii peripatetice (288—262 î.Hr.) și anume **Straton** din Lampascus († 268 î.Hr.) (numit și «fizicianul») ⁵⁶⁸, care a reprezentat o concepție materialistă și panteistă. El înlătură atît dualismul cît și spiritualismul aristotelic și așează în locul Divinității natura. De asemenea, Straton înlocuiește teologia aristotelică cu o explicare pur fizică a lumii. După acest peripatetician prima producere a lumii și a lucrurilor a fost întîmplătoare, după această producere însă totul se întîmplă conform cu legile naturii. Straton accentuează importanța intuiției pentru gândire și cea a gândirii pentru intuiție. Mai departe el neagă existența «nus»-ului aristotelic, pe care-l consideră a fi cunoștința ce se fundamentează pe senzație. Activitatea sufletului era înțeleasă de acesta ca fiind o mișcare reală, ceea ce a avut ca urmare că Straton a negat că sufletul este nemuritor.

Straton deduce întreaga existență și întreaga viață din puterile ce sînt inerente naturii.

După Straton a urmat în istoria școlii peripatetice o perioadă obscură ⁵⁶⁹.

O renaștere a filozofiei peripatetice se datorește lui **Andronicos** din Rodos, al 11-lea conducător al școlii, care a fost orînduitorul operelor aristotelice și autorul mai multor comentarii, ce s-au pierdut. Cu acest peripatetician se începe o neobosită activitate filologică în legătură cu interpretarea și apărarea operelor aristotelice împotriva

567. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 875.

568. Mai există și alți Stratonii. Vezi Diog. Laertius, V, cap. III, 61. Vezi: G. Rodier, *La physique de Straton*, Paris, 1891.

569. După Straton a urmat Lycon (299—255 î.Hr.).

detestatorilor academicieni și stoici. Cel mai însemnat comentator este desigur **Alexandru** din Aphrodisias (cca. 200 î.Hr.), supranumit și «ex-getul», ale cărui comentarii au fost studiate mai ales în epoca Renașterii, când au fost opuse comentariilor făcute de Averroes⁵⁷⁰.

BIBLIOGRAFIE

Pină la 1890 vezi bibliografie imensă despre Aristotel la: Zeller, *op. cit.* și Überweg-Heinze, *op. cit.*; Vacherot, *Théorie des premiers principes suivant Aristote*, Paris, 1837; H. Meier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, vol. I, Tübingen, 1896; Prante, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, vol. III, 1909; Grote, *Aristotle*, 2 vol., London, 1872; R. Eucken, *Die Methode der aristotelischen Forschung*, 1872; H. von Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums*, ed. II, 1913; E.v.Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin, 1920; A.v.Benn, *History of ancient philosophy*, London, 1912; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, ed. IV-a, 1930, trad. în limba germană și franceză; J. Geyser, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1922; G. Kafka, *Aristoteles*, 1922; H. A. Wolfson, *Crescas critique of Aristotle problems of Aristotle's physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, 1929; Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 1 vol., 1921; W. D. Ross, *Aristotle*, 1923 (ed. franceză 1930); W. Brouck, *Aristoteles*, 1935; G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano, 1938; A. Cresson, *La philosophie antique*, Paris; R. B. Appleton, *The elements of greek philosophy*, 3 vol., New York, 1923—1930; O. Hemelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1951; J. M. Bocca, *Interpretatione*, 1949; I. M. Bocca, *Interpretatione*, 1949; E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938; L. Minio-Paluello, *Aristoteles cate-*
teurs, Paris, 1950; Vezi bibliografie imensă apărută între anii 1934—1945 în: A. de Brie, *Bibliographia philosophica*, vol. I, 1950; *Manuel de bibliographie philosophique*, I; *Les philosophes classiques* (colecția «Logos»); C. A. Vieno, *La logica di Aristotele*, Torino, 1955; I. Jürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, 1952; M. J. Favre, *La morale d'Aristote*, 1956; P. Gohlke, *Die Entstehung der Aristot. Principienlehre*, 1954; W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, ed. 2-a, 1955; G. H. Luquet, *Aristote et l'Université de Paris pendant le XIII^e siècle*, Paris; Paul Siwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, 1956; *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Heft 1—10, de Fritz Wehrli, Basel-Stuttgart, 1944—1958; J. Lukasiewicz, *Aristotle's syllogistic*, Oxford, 1958; Fritz, *Die epagoge bei Aristoteles*, München, 1964; D. Isaac, *Aristotel*, București, 1959; W. K. Guthrie, *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, 2 Aufl. 1963; D. J. Allan, *Philosophy of Aristotle*, H.U.L., 1967; J. Lukasiewicz, *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, 1957; J. P. Anton, *Aristotle's theory of Contrariety*, 1957; S. McCall, *Aristotle's modal Syllogism*, 1963; J. Moreau, *Aristote et son école*, 1963; K. Ebbinghaus, *Ein formales Model der Syllogistik des Aristoteles*, 1964; T. Adorno, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, 1966; P. Abenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 1962; H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (nus) bei Aristoteles im philos. Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim a. Glan, 1971; *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5 Symposium Aristotelicum*, Berlin, 1971; L. Routila, *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, Amsterdam, 1969; J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote, étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, 2-e éd., Paris, 1970; P. Siwek, *L'autenticité des traités de l'âme d'Aristote*, Aquinas, 1971; L. Elders, *Aristotle's theology. A commentary on Books on the Metaphysics*, Assen, 1972; S. Bernardinello, *Examinatio codicum nell metafisica di Aristotele*, Padova, 1970; W. D. Ross, *Aristotel*, 1969 (trad. și în l. franceză de J. Samuel, Paris, London, New York, 1971); H. Bareau, *Aristote et l'analyse du savoir* (cu bibliografie), Paris, 1972; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 vol.; Vol. I — *Der Renaissance des Aristotelismus im 1 Jahr. i.e.n.*, 1973; E.J. Schächter, *Die Demokratie bei Aristoteles*, 1967.

570. *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare*, 1944—1959.

ȘCOLILE ETICO - RELIGIOASE

Perioada etico - religioasă

STOICISMUL, EPICUREISMUL,
SCEPTICISMUL, NEOPLATONISMUL.

Caracterizarea generală a perioadei etico-religioase.

Cu moartea lui Alexandru cel Mare începe pentru filozofia antică o nouă epocă, ale cărei caracteristici sînt următoarele :

Grecia își pierde independența și splendida ei izolare, căci prin cuceririle lui Alexandru cultura greacă trece peste hotarele naționale și se întinde, împrăștiindu-se în tot «Imperium Romanum», devenind astfel bunul comun al tuturor popoarelor care trăiau în jurul Mediteranei⁵⁷¹. Se începe astfel epoca «elenismului», în care se întîmplă fenomenul curios că, un popor neputincios din punct de vedere politic cucerește totuși prin cultura și știința sa lumea. Datorită faptului că limba greacă ajunge să fie înțeleasă și vorbită pretutindeni în Imperiul Roman, se pregătește acea unitate culturală antică, care a dat apoi posibilitatea creștinismului — prin limba greacă — să se răspîndească cu repeziciune printre aceste popoare. În asemenea condiții, întreaga viață spirituală a acestei epoci are o trăsătură cosmopolită și individualistă. În urma învălmășelii dintre popoarele din spațiul geografic mediteranian dispare caracterul național al creațiilor spirituale, și așa se face că și filozofia greacă își pierde caracteristicile ei. De asemenea, Atena își pierde preponderența ei filozofică, căci ea nu mai este centrul spiritual și filozofic al vremii, ci alte orașe, cum au fost Rodosul, Pergamonul și mai ales Alexandria, care îi iau locul. Trebuie să subliniem mai ales importanța acestui din urmă oraș. Întemeiată de Alexandru cu scopul de a sluji împăcării dintre popoarele grecești și cele barbare, Alexandria devine, în timp ce Atena decădea, o stăpînitoare spirituală a lumii pentru toți aceia care erau elini, nu numai după origine, ci și după spirit și care căutau să salveze acest spirit. «Alexandria este orașul elinilor

571. M. Croiset, *La civilisation de la Grèce antique*, Paris, 1932.

muribunzi, în care poporul grec, sortit morții și apunerii, apare încă o dată ca o mare putere spirituală, pentru a-și afirma idealurile vieții sale. Așa se face că în Alexandria spiritul grec a creat ultima floare a unei culturi muribunde, a creat filozofia intuiției, a însuflețirii estetice a lumii, a interiorității mistice; a creat neoplatonismul»⁵⁷². Aici, în Alexandria, se întâlneau toate concepțiile filozofice, politice și religioase. Aici filozofau reprezentanții Academiei, ai Lyceului, filozofii stoici și epicurei. Aici mai dăinuia, în speculațiile neopitagoreilor, înțelepciunea veche pitagoreică cu a ei simbolică a numerelor, cât și ideea veșnicei reîntoarceri. Până și heraclitismul, filozofia întunecatului gânditor din Efes, cu a lui idee a veșnicei curgeri, ca esența adevărată a tuturor lucrurilor, a renăscut în acest oraș cosmopolit. Chiar și scepticismul cel mai radical, care nega existența oricărui principiu al certitudinii, ajungând până la nebunia logică a celui „ἐποχῆ“ al judecății, și-a găsit refugiu în Alexandria.

Prin toate aceste direcții de idei, filozofia a pierdut în adâncime și în originalitate, dar a câștigat în lărgime și în însemnătate practică. În Platon, spiritul grec ajunsese la cea mai înaltă culme: știința și filozofia sînt la acesta într-o unitate indestructibilă. De asemenea, în filozofia aristotelică se face simțită opoziția dintre teorie și practică. Totuși, lui Aristotel îi reușește să facă o sinteză monumentală a științei de pînă la el. Incordat în aceste osîrdii, se pare că după aceștia spiritul antic grec și-a istovit orice posibilitate de creație originală și sinteză filozofică, căci după Socrate, Platon și Aristotel, urmează epoca epigonilor.

Această totală paralizare a spiritului antic grec, care a fost așa de creator pînă acum în filozofie, a mai produs și un alt fenomen caracteristic acestei vremi. Pînă acum filozofii despre care am vorbit erau în același timp matematicieni, astronomi, fizicieni, retori și oameni politici. Acum are fiecare știință reprezentanții ei, deși specialiștii aceștia mai aparțin unei școli filozofice. Este vorba despre o specializare care, deși a avut rezultate bogate, mai ales pentru științele teoretice, amenința să se transforme într-un savantlic sterp. De aici termenul «alexandrinism», ce semnifică tocmai sensul rău al acestui savantlic. În Alexandria, orașul cu bogatele grădini botanice și zoologice și cu observatoarele astronomice și bibliotecile ei, în orașele Pergamon, Rodos și Siracus au înflorit toate științele: geometria cu Euclid, gramatica cu Aristarch din Alexandria, astronomia cu Hipparch și Aristarch din Samos, geografia cu Eratostene și Ptolemeus, matematica și mecanica cu Arhimede, care a și scris o lucrare, descoperită de curînd, despre *Teoria metodei principiilor*

572. Vezi: G. Mehlis, *Plotin*, Fromm. Klassiker der Philos., Stuttgart, 1924, p. 2.

mecanicii. Aceștia înțeleg să aplice în chip genial metoda inducției, experimentul și ipoteza științifică ⁵⁷³.

Este caracteristic însă că filozofii din această epocă se lasă din ce în ce mai mult în interminabile discuții și certuri metafizice. Problemele de epistemologie și de filozofia naturii nu mai interesează într-un grad așa de înalt ca până acum, ci filozofii se ocupă mai ales de probleme practice, filozofia devenind *înțelepciunea vieții*. Aceștia reiau de fapt și dezvoltă idei ale micilor socratici, cu intenția de a le aprofunda. Ei fac acest lucru pentru a putea să-și creeze un temei propriu într-un timp în care totul era pus la îndoială. Unii dintre aceștia vor găsi că acest temei îl constituie plăcerile vieții, alții — împlinirea severă a datoriei, iar alții în reținerea de a afirma ceva precis cu privire la adevăr, așadar în scepticism. Așa se face că viziunile filozofice din acest timp pot fi împărțite în două grupe, după cum acestea reprezintă un punct de vedere religios sau unul moral: concepțiile eclectice — morale — stoicismul, epicureismul, scepticismul și eclecticismul propriu-zis, cât și sistemele eclectice religioase: neopitagoreismul, iudeo-alexandrinismul și neoplatonismul. În aceste direcții filozofice filozofia devine un mijloc de salvare a sufletului din strânsorile lumii și, ca atare, ea devine un fel de mistică filozofică.

Precumpănirea intereselor religioase asupra celor filozofice își are explicația și în indiferența religioasă a romanilor, care, în urma războaielor de cucerire, introduceau noi și noi zei în Roma și prin aceasta amenințau certitudinea convingerilor religioase. Prestigiul vechii religii populare era zdruncinat. Concepția așa de înaltă despre esența și existența divinității, așa cum era înțeleasă de către un Socrate, Platon și Aristotel, a mai fost păstrată oarecum la urmașii acestora în Academie și Lyceu, dar care cu timpul a fost secularizată complet. Din această pricină un gol fără de margini și o cumplită criză spirituală au făcut ca viața omului să-și piardă orice conținut și orice temei mai durabil. Cu o neliniște crescândă, filozofii acestui timp caută noi conținuturi ale vieții. Stoicii au găsit acest temei în realizarea eroică a virtuții, pe care dacă omul stă, vifornițele și micimile vieții nu-l pot atinge; epicureii vedeau, dimpotrivă, în senina cultivare a plăcerii un mijloc sigur, singurul mijloc de a da vieții un conținut; scepticismul recurge la îndoială, pentru a realiza ceea ce acesta numea liniște sufletească; eclecticismul caută să găsească un temei spiritual al vieții într-un amestec superficial de teorii și, în sfârșit, neoplatonismul își găsește refugiul din această lume, ce era în agonie, într-un extaz mistic, care-i dădea omului posibilitatea de a se ridica într-o lume a suprasenzorialului.

573. Vezi: Fr. Al. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. I, p. 87—96.

Stoicismul, epicureismul, scepticismul și eclecticismul sînt direcții filozofice etice, care caută fericirea omului prin eliberarea acestuia de grijile, nevoile și micimile vieții materiale. Ele caută să facă acest lucru numai prin rațiunea naturală, ceea ce a avut ca urmare ca să contribuie, prin naufragiul lor, la apariția neoplatonismului. Acesta este o presimțire a păgînismului filozofic că eliberarea sufletului de sclavia și greutatea lumii senzoriale nu se poate face fără ajutorul și iluminarea lumii suprasenzoriale : fără ajutorul Divinității.

În întoarcerea filozofiei înspre practicitatea vieții se află totodată și o reacțiune spirituală a poporului grec împotriva intelectualismului unei aristocrații filozofice și din această pricină direcțiile filozofice, despre care vom vorbi mai departe, sînt mai populare, iar reprezentanții acestora aparțin clasei mijlocii și de jos.

Epoca acestor direcții filozofice se împarte în două perioade :

A. *Perioada elenistică*. Perioada aceasta cuprinde istoria filozofiei în timpul Diadochilor, în care filozofia mai păstrează un caracter grecesc și etic. Aici aparțin : stoicismul mai vechi, școala lui Epicur și scepticismul vechi. Perioada aceasta se întinde de la 300 la 150 î.Hr.

B. *Filozofia în imperiul roman*. În această epocă reprezentanții filozofiei nu mai sînt numai greci, ci aceștia aparțin atît poporului roman cît și altor națiuni. Caracterul etic al filozofiei se transformă din ce în ce mai mult în mistică religioasă, în neoplatonism, pînă cînd este aproape să devină teosofie. Aici aparțin : școala stoică mijlocie și mai nouă, scepticismul nou, Lucrețiu, eclecticismul și, în sfîrșit, neoplatonismul. Epoca aceasta începe cu cucerirea Greciei de către romani (mijlocul sec. II î.Hr.) și durează pînă la sfîrșitul secolului VI d.Hr.

A. PERIOADA ELENISTICĂ

1. STOICISMUL

Caracteristic pentru stoicismul antecreștin este că patria filozofilor stoici nu mai este Grecia, ci Asia Mică, deși aceștia trăiesc în Atena.

Școala stoică a fost întemeiată de **Zenon din Kitton**, care s-a născut în insula Cipru, în timpul olimpiadei a 109-a, așadar în anul 336 sau 340 î.Hr. El a fost un timp comerciant, apoi în anul 314 î.Hr. a plecat la Atena, devenind elevul cinicului Crates⁵⁷⁴, apoi al megaricului Stilpon, al lui Xenocrates⁵⁷⁵ și Polemon, care erau reprezentanți ai școlii platonice. Pe la anul 300 î.Hr., Zenon⁵⁷⁶ a întemeiat într-o galerie,

574. Diogene Laertius, §§ 1, 12. 31—32.

575. *Ibidem*, VII, § 2.

576. După Zeller, *op. cit.*, la 300 î.Hr., iar după Pearson după 300, poate 308 î.Hr. Vezi : Zeller, *op. cit.*, III, I, 300 ; Pearson, *The Fragm. by Zeno and Kleantes*, 1891, p. 4, «Galeria pictată».

„στοὰ ποικίλη“⁵⁷⁷ ce era înfrumusețată cu tablouri de Polygnot, cel mai mare pictor al Greciei antice⁵⁷⁸, și de aici numele de «stoici» ce a fost dat direcției filozofice inițiată de Zenon. Acest filozof reprezenta un punct de vedere foarte înalt în etică, și din această pricină el a fost în mare cinste la poporul grec, care i-a ridicat o statuie de onoare. Se spune că Zenon s-ar fi sinucis, pentru a dovedi că viața este un bun indiferent⁵⁷⁹. După Diogene Laertios, Zenon ar fi scris multe lucrări⁵⁸⁰, din care nu ni s-au păstrat decât fragmente⁵⁸¹.

Urmașul lui Zenon la conducerea școlii stoice a fost **Cleantes din Assos** (cca. 331—233 î.Hr.)⁵⁸², fiind mai întâi «luptător cu pumnii», apoi elev al lui Zenon. Cleantes a fost renumit pentru hărnicia lui la studiu. Diogene Laertios ne relatează că Cleantes, din cauza sărăciei lui, era silit ca noaptea să scoată apă pentru grădini, pentru ca ziua să poată studia, din care pricină i s-a și dat porecla de «Phreantles» sau «cărătorul de apă». Se mai spune că Zenon l-a asemănat cu o tablă tare, pe care se întipăresc greu caracterele, dar care păstrează aceste caractere mult timp. Din această cauză se pare că l-a și recomandat să-i fie urmaș la conducerea școlii. Diogene Laertios ne indică catalogul scrierilor lui Cleantes⁵⁸³, dintre care nu ni s-au păstrat, la fel, decât fragmente.

Cleantes a fost un spirit puțin independent. El accentuează și mai mult senzualismul și rigorismul etic zenonian⁵⁸⁴. Ceea ce l-a făcut vestit pe Cleantes a fost faptul că a scris un imn în onoarea lui Zeus, pe care-l găsim la Stobeus. Și Cleantes s-a sinucis, murind de inaniție.

Al treilea conducător al școlii stoice a fost **Chrisip din Soli** (Cilicia) (cca. 280—212 î.Hr.), un elev al lui Cleantes. Despre acesta se spune că ar fi scris 705 lucrări⁵⁸⁵, dintre care 311 cu un conținut din domeniul logicii. Din pricina multimei problemelor pe care le atacă, Chrisip n-a scris totdeauna clar, din care cauză el este aspru criticat de Plutarh⁵⁸⁶. Meritul mare al lui Chrisip a fost că el a fundamentat concepția filozofică stoică — combătută de Arcesilaos — pe o tehnică dialectică solidă, de aceea se și spune că dacă n-ar fi fost Chrisip, n-ar fi existat o filozofie

577. Polygnot a mai pictat «Căderea Troiei» și «Bătălia de la Maraton». Vezi: Loewy, *Polygnot, ein Buch von der griechischen Malerei*, Wien, 1929.

578. Diog. Laertius, *op. cit.*

579. A. Graeser; *Zenon von Kriton*, Berlin, 1974.

580. Vezi *op. cit.*, VII, 4.

581. Pearson, *Fragments of Zeno and Kleantes*, 1891; Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta I*.

582. Diogene Laertius, VII, 168—171.

583. *Ibidem*, cap. VI.

584. *Ibidem*, VII, 83.

585. *Ibidem*, VII, 7, 180.

586. În scrierea: «*De stoicorum repugnantiis*», în care Plutarh nu este original, ci el repetă învinuirile pe care le aduc stoicilor academicii Carneades și Clitomachus. Chrisip a mai fost combătut de către medicul Galenus, de Cicero (*De Republica* III, § 12) și de Adam Smith.

stoică⁵⁸⁷. Chrisip reprezintă ideea că sufletul este nemuritor pînă la incendiul universal (ἐκπύρωσις). Θεός («Zeus») este stăpînitorul, conducătorul etern al lumii, care conduce totul în virtutea unor legi precise.

După Chrisip au urmat cîțiva conducători mai neînsemnați ai școlii stoice. Dintre aceștia amintim pe Diogene Babiloneanul, de fel din Seleucia, cunoscut fiindcă în anul 155 î.Hr. a plecat, împreună cu peripateticianul Critolaus și academicianul Carneades, ca ambasadori la Roma, ca să apere drepturile atenienilor. În Roma el a ținut prelegeri asupra filozofiei stoice⁵⁸⁸. Reprezentanții aceștia ai școlii «vechi» stoice au fost așa cum îi caracterizează Quintilian: «Aceștia erau tari în dovezi, reprezentau idei bune, mai mult printr-o gîndire ascuțită decît printr-o expunere frumoasă»⁵⁸⁹.

O viață nouă a renăscut în așa-zisul stoicism «mijlociu», în parte printr-o îndepărtare de la dogmatismul de pînă acum al școlii și printr-o apropiere de platonism. **Panaetius din Rodos**, elevul lui Diogene Babilonianul și profesorul lui Cicero, și **Posidonius din Apameia**, în Siria, amîndoi scriitori foarte fecunzi, au meritul de a fi răspîndit filozofia stoică în Roma imperială⁵⁹⁰.

Mai important pentru răspîndirea stoicismului a fost **L. Annaeus Seneca** (3—65 d.Hr.), educatorul și ministrul lui Nero, care l-a și condamnat la moarte, fiind silit să se sinucidă⁵⁹¹.

Seneca este cel mai strălucit stilist roman al tuturor timpurilor. El întrebunțează antitezele și dovedește o mare măiestrie în arta de a se exprima. Dar modul său de viață n-a prea fost în concordanță cu concepția filozofică stoică. El lingusea în scrierile sale pe împăratul care guverna și nu-i osîdea sau critica decît pe cei morți⁵⁹² și n-a părăsit curtea lui Nero, care se dovedise a fi un tiran crunt și sîngeros, poate și mișcat de credința că va putea să-l influențeze în bine pe acesta. Prin stilul său, Seneca a influențat asupra generațiilor de după el și a contribuit la răspîndirea înțelepciunii stoice⁵⁹³.

Un alt reprezentant al stoicismului roman a fost sclavul **Epictet din Hieropolis** (Frigia), care în anul 94 d.Hr. a fost exilat din Roma în Nicopol (Epir), unde a avut mulți elevi⁵⁹⁴.

Epictet a trăit în exil pînă în timpul lui Adrian. Acolo l-a auzit vorbind istoricul Arrian, care, plin de entuziasm pentru dascălul său, a publicat lecțiile lui Epictet cu titlul „Διατριβαί” (Dissertationes) în 8 cărți.

587. Diogene Laertius, VII, 89.

588. *Institutione oratoria*, X, 1, 84.

589. Diogene Laertius, VI, § 81.

590. A. Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa*, 1892.

591. Zeller, III, I, ed. 3, p. 69.

592. *Ibidem*, p. 781.

593. Quintilian, *op. cit.*, X, 1, p. 126.

594. Banhöffer, *Epictet und die Stoa*, p. 890.

Patru dintre acestea au ajuns pînă la noi împreună cu micul tratat de morală, pe care l-a editat același Arrian ⁵⁹⁵.

Epictet este un spirit simplu, clar, concentrat asupra problemelor și ideilor morale. Forța convingerilor lui corespunde frazei lui scurte. Este drept că greaca în care scrie el nu este totdeauna pură, ci este puternic influențată de limba latină. Cît de înaltă este convingerea lui morală, se poate vedea din rîndurile următoare, ce redau o discuție dintre Epictet și un guvernator roman: «Guvernatorul: — Eu pot, dacă vreau, să te arunc în închisoare. Epictet: — Ca pe o piatră. Guvernatorul: — Eu te pot lăsa să fii biciuit, dacă vreau. Epictet: — Ca pe un măgar. Aceasta nu este o guvernare peste oameni. Guvernează-ne ca pe niște ființe raționale, arătîndu-ne ceea ce este folositor și noi te vom urma. Arată-ne ceea ce este nefolositor și noi ne vom întoarce de la aceasta. Fă-ne urmașii tăi, așa cum a făcut Socrate pe elevii săi. Acesta a fost conducător și guvernator de oameni, care i-a cîștigat pe aceștia și care la rîndul lor i-au subordonat năzuințele și renunțările lor, cît și instinctul și aversiunea lor. «Fă, aceasta, nu face aceasta, căci altfel te voi arunca în închisoare» — acest mod de a proceda nu mai este o guvernare pentru ființe raționale. Ci mai mult: «acționează așa cum a orînduit Zeus. Dacă nu, tu vei suferi o pedeapsă și stricăciuni». Guvernatorul: — Ce stricăciuni? Epictet: — Nici una, decît că tu nu-ți faci datoria ta. Tu îți vei pierde credincioșia, respectul în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, cît și moralitatea. Nu căuta totuși o stricăciune mai mare decît aceasta».

Epictet a influențat puternic pe unii dintre Părinții Bisericii. Adeptul entuziast al lui Epictet nu este altul decît împăratul **Marcus Aurelius**, ultimul stoic de la care ne-au rămas lucrări. Ale sale «Convorbiri cu sine», ni-l prezintă ca fiind asemenea cu Epictet: un caracter serios și integru, călăuzit de idealurile morale ale stoicismului ⁵⁹⁶. J. St. Mill îl numește «cel mai desăvîrșit produs moral al spiritului antic». Este adevărat că nici un alt filozof antic n-a propovăduit iubirea față de oameni cum a făcut-o Marcus Aurelius; faptul că este împărat aproape că-l apăsă. Din profilul lui moral se trădează o oboseală ce era proprie lumii de atunci. A scris într-o limbă greacă mai curată decît a lui Epictet, deși împăratul era roman. El este influențat de Epictet. Rîndurile următoare sînt o probă în acest sens:

«Existența omului este o clipă, iar ființa lui este trecătoare. Simțirea este întunecată, structura corpului tinde spre putreziciune, sufletul este

595. Tradus în limba română de C. Fedeleș, cu un studiu introductiv foarte temeinic despre Epictet. Vezi: Ad. Banhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, 1916 (retipărit 1964).

596. Deși el a dezlănțuit prigoane împotriva creștinilor. Vezi: G. Loisel, *Le Marc-Auréliisme*, Paris.

o sfirlează, să presimță destinul greu, vorbăria oamenilor încilcită; ceea ce aparține corpului, un șuvoi, ceea ce aparține sufletului, vis și fum; viața, o luptă și o călătorie într-o țară străină, necrologul, uitare. Ce poate să ne conducă? Numai singură filozofia. Aceasta constă în aceea că omul păzește pe Dumnezeu, în interiorul său de o semeață stricare, superior plăcerii și durerii, nefăcînd nimic fără de un scop, fără minciună și falsitate, independent față de faptele și purtările altora, a primi cu mulțumire totul ceea ce se întîmplă și ne este hărăzit, fiindcă vine de acolo de unde venim noi înșine, mai ales să așteptăm moartea cu un cuget binevoitor, fiindcă ea nu este altceva decît o despărțire a elementelor din care este compusă fiecare ființă»⁵⁹⁷.

Stoicii se consideră a fi urmașii cinicilor. De aceea ei prețuiesc neșpus de mult pe Antistene și pe Diogene din Sinope. Ei au fost influențați și de Heraclit. Filozofia și scopul vieții constau în exercițiul virtuții. Virtutea nu este posibilă fără cunoaștere. De aceea, Seneca și zice: «Filozofia este năzuința după virtute, însă prin virtute însăși». Stoicii împart filozofia în fizică, logică și etică. Pentru stoici fizica însemna teologie, cosmologie, antropologie și psihologie. Divinitatea și natura erau pentru ei unul și același lucru, iar esența omului numai o parte a naturii divine, cum va crede și Spinoza mai târziu. Logicii îi aparțin retorica și gramatica, cît și dialectica, iar eticii și politica. Unii dintre stoici au fost admirabili naturaliști, cît și mari gramaticieni și buni logicieni. Dar preocuparea lor principală a fost etica ca doctrina despre dorințele și acțiunile corecte, ce singure pot asigura fericirea omului. Din această pricină Ariston identifică întreaga filozofie cu etica. La fel și Epictet, consideră etica a fi la începutul și sfîrșitul filozofiei⁵⁹⁸. Stoicii ziceau că logica se aseamănă cu țarcul unei grădini, fizica cu pomii acesteia, iar etica cu fructele pomilor. Este adevărat că unii dintre filozofii stoici, ca Herillos bunăoară, sînt de părere că totuși știința este cel mai înalt bun, în timp ce alții, ca Ariston din Chios, de pildă⁵⁹⁹, dimpotrivă, disprețuiesc orice știință, afirmînd că dialectica n-aduce nici un folos, iar fizica este o carte cu șapte peceti, din pricină că aceasta depășește puterea de înțelegere a omului. Aceste păreri reprezintă însă niște poziții extreme, între care se află «centrul stoic», în care etica, logica și fizica constituie o unitate. Căci voința fără cunoaștere este oarbă, iar fapta lipsită de o știință corectă este ceva animalic. Virtutea este pentru stoici „ἐπιστήμη” iar viciul „ἄγνοια”. Înțelegerea, știința corectă și cunoaște-

597. *Meditațiile* II, 17. Citat la P. Barth, *Die Stoa*, Frommans Klassiker der Philos., Stuttgart, 1922, p. 25.

598. Zeller III, 1, p. 15.

599. Diogene Laertius, VII, 160—164.

rea adevărului sînt, de aceea, condiții necesare ale unei acțiuni morale; viziunea despre lume și viață, cunoașterea naturii sînt numai părți ale eticii, ale înțelepciunii.

Pentru înțelept, pentru filozoful în cel mai înalt înțeles al cuvîntului, care trebuie să fie totodată un educator al umanității, un «paedagogus generis humani», cum zice Seneca⁶⁰⁰, nu este suficient să aibă numai «dogmata» corecte, ci el trebuie să cerceteze și adevărul (ἀλήθεια), pe care să-l apere împotriva obiecțiunilor și să-l răspîndească printre neștiutori. Din acest motiv filozoful trebuie să cunoască fizica, etica și să poată să minuiască dialectica și să cunoască arta retoricii⁶⁰¹.

Stoicii disprețuiesc pe cei care posedă cunoștințe multe, dar în a căror personalitate nu se descoperă unitatea personalității lor. Gîndire clară, voință susținută de înțelepciune, faptă conformă cu rațiunea, acestea sînt, după stoici, caracteristicile înțeleptului veritabil. Rațional, conform cu natura, corect și desăvîrșit sînt la stoici cuvinte sinonime. Epictet numește conformitatea cu rațiunea «legea vieții». Cunoașterea de sine și cunoașterea naturii, cea dintîi cuprinsă în cea din urmă, sînt condițiile indispensabile pentru o viață în conformitate cu natura sau pentru realizarea unei fericiri adevărate⁶⁰².

a. **Logica sau epistemologia stoică.** După cum am arătat mai sus, filozofia era constituită pentru stoici din logică, fizică și etică⁶⁰³. De mare importanță în logica stoică este teoria despre *fantazie*, un concept care are la filozofii stoici un sens mult mai precis decît la Aristotel⁶⁰⁴. Elementul oricărei cunoașteri este pentru stoici senzația (αἰσθησις). Dar aceasta nu este încă o cunoaștere, din pricină că în aceasta subiectul și obiectul nu sînt distincte. Probabil că de aceea Zenon o consideră a fi mereu adevărată⁶⁰⁵; ea nu poate greși, fiindcă ea n-are obiecte⁶⁰⁶. Cu totul altfel stau lucrurile cu fantazia, care la Aristotel însemna imaginea memorială, în timp ce pentru stoici ea înseamnă și reprezentarea senzorială⁶⁰⁷. Fantazia este, pentru Zenon, o întipărire a obiectului în suflet τῶπωσις ἐν ψυχῇ. Pentru stoici fantazia nu cuprindea numai reprezentările în sens restrîns, ci și percepțiile, ba chiar și așa-zisele «reprezentări generale», pe care trebuie să se fundamenteze gîndirea. Din cercetările pe

600. H. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969 (cu bibliografie).

601. Epiktets, *Handbüchlein der Moral, nebs einer Auswahl seiner Unterredungen*, von Prof. Dr. A. Schmidt, 1921, p. 6.

602. *Ibidem*, p. 7.

603. Diogene Laertius, VII, 39.

604. *Ibidem*, VII, 1, 51.

605. Vezi: Fragments 8 Pearson, p. 61.

606. Banhöffer, *op. cit.*, p. 124.

607. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, § 127.

care le fac stoicii asupra fantaziei, ei ajung la următoarele deosebiri esențiale, ce pot fi expuse schematic astfel :

Fantazie	1. Reprezentări fantastice ;	{	(a) senzoriale (b) ideale
	2. Imagini sau reprezentări în sens propriu		

Aparițiilor sau fenomenelor fantaziei le-ar corespunde ceea ce psihologii moderni înțeleg prin imagini sau reprezentări, reprezentărilor senzoriale le-ar corespunde conținuturile percepției, iar acelor λογική, γενική φαντασία le corespund acele reprezentări generale, ce se deosebesc de conținuturile percepțiilor, prin faptul că le lipsește determinarea calitativă. Deși stoicii au meritul de a fi pus problema reprezentărilor generale, ei n-au soluționat această problemă. Dar este interesantă totuși distincția pe care aceștia o fac între reprezentări propriu-zise și reprezentările fantastice, prin aceea că ei iau ca criteriu de judecată obiectul ce este transcendent conștiinței. Reprezentările fantastice nu sînt produse de un obiect real, ci de unul imaginar, în timp ce cele propriu-zise sînt «cataleptice» așadar ele sînt produse de obiecte reale, ce se află în afara conștiinței și ca atare ele «prind» sau redau, într-un mod adecvat, aceste obiecte. Iar deosebirea dintre reprezentările senzoriale și cele ideale constă în aceea că cele dintii sînt produse de lucrurile din lumea senzorială, iar cele din urmă de activitatea gîndirii. Dar dacă imaginea imprimată în suflet corespunde și obiectului, dacă există în genere un obiect corespunzător, este o problemă la care stoicii răspund foarte naiv. Criteriul după care se conduce Zenon este acela al «palpabilității» (καταληπτική), reprezentarea trebuie să fie «palpabilă», ceea ce înseamnă că nu reprezentarea, ci numai obiectul ei trebuie să fie palpabil ⁶⁰⁸.

Stoicii sînt în epistemologie, ca și în metafizică, după cum vom arăta mai departe, senzualiști și materialisti ⁶⁰⁹. Ei zic ca și Faust (II, 5 Aufzug): «Ceea ce el cunoaște, se poate pipăi». Acesta este un criteriu foarte fragil, căci el nu face apel decît la simțul pipăitului, care n-are valabilitate decît cu privire la existența sau non-existența obiectelor și nu poate fi aplicat, cînd este vorba despre adevăritatea sau falsitatea raporturilor dintre obiecte sau despre legile diferitelor fenomene.

Este adevărat că Panaetius consideră că acest criteriu al adevărului este insuficient. Carneade, contemporanul său mai în vîrstă, a criticat și el teoria stoică a adevărului absolut pe temeiul palpabilității reprezentării, afirmînd că oricărei reprezentări i se opune una, tot atît de adevărată, așa că mai ales în ceea ce privește identitatea persoanelor se pot ivi greșeli. De aceea Panaetius afirmă că adevăratul criteriu al adevărului

608. Vezi : Banhöffer, *op. cit.*, I, p. 231.

609. Pearson, *op. cit.*, p. 71.

nu sînt simțurile, ci numai rațiunea. Aceeași idee o reprezintă și Posidonius, care acceptă drept criteriu numai rațiunea ⁶¹⁰.

Stoicismul roman nu mai este interesat în probleme epistemologice, ci la acesta iau o mare importanță problemele practice, de aceea stoicii romani nu mai dezvoltă ideea criteriului adevărului. Seneca, de ex., nu amintește nicăieri despre «reprezentarea palpabilă», ci se pare că acesta pretinde că ceea ce este general, recunoscut de toți oamenii, ceea ce nu e trecător, este adevăratul fundament al adevărului ⁶¹¹.

Epictet și Marc Aureliu reiau ideea «reprezentării palpabile» ⁶¹², care nu trebuie înțeleasă ca fiind ceva pasiv, ci ea pune în mișcare adeziunea noastră (συγκατάθεσις), grație căreia noi îi atribuim reprezentării realitate sau irealitate ⁶¹³. Cu aceasta recunoașterea adevărului este dependentă de un act al voinței. Posidonius și Panaetius au dedus tocmai din activitatea ce se află în adeziune, că această adeziune nu este totdeauna o chestiune a impresiilor senzoriale, ci este necesară, pentru cîștigarea primelor elemente, o facultate mai înaltă: *rațiunea*. Aceeași concepție o reprezintă și Epictet și Marc Aureliu. Epictet îndeamnă la o examinare temeinică a reprezentărilor, așa cum pretindea și Socrate de la elevii săi să nu ducă o viață lipsită de examenul rațiunii ⁶¹⁴.

Stoicii au meritul de a fi făcut teoria reprezentărilor generale, numite „κοινὰ ἐννοιαί“, la Cicero «notiones communes» ⁶¹⁵, de care s-au ocupat mai ales Chrisip și Posidonius. Ele se numesc «noțiuni comune», fiindcă ele sînt comune tuturor oamenilor, înrădăcinate (ἐμφυτοί), sau naturale, în opoziție cu reprezentările ce-și au originea în gîndire. Stoicii reprezintă ideea că la naștere sufletul este gol, asemenea unei coli de hîrtie gata pentru scris ⁶¹⁶. Totuși noțiunile comune, deși nu sînt clare și sigure, ele se află ca predispoziții înaintea oricărei experiențe de aceea ele se numesc «προληψεῖς» ⁶¹⁷.

Unii dintre stoici atribuie acestor predispoziții un cuprins foarte important, ca un fel de cunoaștere instinctivă a ceea ce este în general bine, a virtuților, cît și a existenței, eternității și a bunătății Divinității ⁶¹⁸. Cicero și Seneca fac din argumentul *ex consensu gentium* temeiul religiei ⁶¹⁹.

Puterea de a gîndi corect o au toți oamenii ca ceva natural. Dar cei mai mulți dintre oameni cresc și trăiesc într-un mediu care-i îmbibă cu

610. Vezi: Schmekel, p. 355.

611. Seneca, *De vita beata*, cap. 8; A. Banhöffer, *op. cit.*; Seneca *Epist.* 120 și 102.

612. Epictet III, 8; Marc Aureliu VII, 54.

613. Zenon, *Fragment* 19, Pearson, *op. cit.*, p. 70; *Fragm.* 33.

614. III, 12, 15; VII, 54.

615. *Disput. Tusc.* IV § 53.

616. Vezi: Cleantes, *fragm.* 4.

617. Seneca le numește «praesumptiones». *Epist.* 117, 6.

618. Vezi: *Tusc.* § 30 și 36; III, § 2. *De Legibus*, I § 24 și 44; *De finibus* V, § 43 și 59; M. Lausber, *Untersuchung zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970.

619. *Epist.* 117, 6.

intuiții nerăționale. Pentru aceștia — zic stoicii — rațiunea corectă, ὁρθὸς λόγος, este numai o putere latentă, ce nu poate fi trezită și cultivată decît prin exerciții filozofice. De aceea cine vrea să ajungă la înțelepciune, acela trebuie să se debaraseze mai întîi de ceea ce stoicii numesc «dogmate false» și apoi să ajungă la o cunoaștere adevărată. Condiția fundamentală pentru a putea face acest lucru este ca omul să aibă simțuri sănătoase, căci cunoașterea rațională își are, pentru stoici, după cum am văzut, originea în cunoașterea senzorială. Stoicii anticipează empirismul lockiean, păstrînd schema aristotelică: percepția senzorială — memorie — experiență — rațiune ⁶²⁰.

Dar cum se face că deși cei mai mulți oameni au simțurile sănătoase și totuși sînt neînțelepți? Stoicii răspund că aceasta din pricină că ei nu numai că au o intuiție falsă a lucrurilor, dar și fiindcă ei privesc lucrurile mult prea superficial. Acest lucru trebuie să-l aibă în vedere cine caută după un criteriu fundamental al adevărului. Căci pentru stoici cea dintîi caracteristică a unei reprezentări adevărate este claritatea senzorială, prin care aceasta se impune sufletului. Important pentru hotărîrea liberă a omului rațional este ca el să recunoască reprezentarea adevărată și să înlăture pe cea falsă ⁶²¹. Desigur că numai înțeleptul va reuși să procedeze corect întotdeauna. Această ridicare de la simpla presupunere la convingerea nestrămutată Zenon caută să o lămurească printr-o analogie, asemănînd intuirea cu mîna, percepția cu degetele răsfirate, consimțirea cu mîna jumătate închisă, conceptul cu pumnul strîns, convingerea fermă cu cuprinderea pumnului cu cealaltă mînă ⁶²².

Două sînt momentele esențiale în procesul cunoașterii: examinarea impresiei senzoriale și consimțirea. Fără acestea omul rămîne mereu numai la «doxa».

În ceea ce privește logica, stoicii n-au prea contribuit la progresul acestei discipline ⁶²³. Totuși, la aceștia se poate constata un progres clasificatoric cu privire la categoriile aristotelice. Ei reduc categoriile aristotelice la patru: a) *substanță*; b) *calitate*; c) *modalitate* și d) *relație*. Această împărțire a categoriilor are o uluitoare asemănare cu împărțirea kantiană. Desigur că la Kant tabela categoriilor este dedusă din funcția predicamentelor în sens strîmt logic-gramatical și de aceea și înrudirea acestora cu conceptele aristotelice: *substanța* corespunzînd *materiei* la Aristotel; *calitatea* la ceea ce dă forma esențială; *modalitatea* accidentelor etc. Stoicii înțeleg conceptul de *substanță* în sens logic și nu ontologic.

620. Vezi Kafka, *op. cit.*, p. 82.

621. Dar stoicii nu ne indică tocmai ceea ce aici este mai interesant: după ce criteriu să luăm această hotărîre. Kafka, *op. cit.*, p. 80—82.

622. Cicero, *Ac. IV*, 47, 145.

623. Vezi: Hegel, *Istoria filozofiei*, II, 1964, p. 27—29.

Este interesantă teoria pe care o fac stoicii cu privire la judecăți. Ei împart judecățile din punctul de vedere al formelor sintactice, deosebind judecăți simple și compuse, iar cele compuse împărțindu-se în judecăți condiționale, copulative, disjunctive, cauzale și comparative.

La fel și raționamentele (silogisme) sînt împărțite ca și la Aristotel, așadar, cele ce pot fi dovedite mijlocit și cele ce nu pot fi dovedite nemijlocit. Stoicii reprezintă ideea că concluzia nu este ceva dedus analitic, ca la Aristotel, ci că ea produce o cunoștință sintetică.

Stoicii s-au ocupat și cu filozofia limbii. Stoicii vechi credeau că cuvintele sînt materiale, fiindcă acestea influențează asupra sufletului și tot ceea ce influențează este corporal. Afirmatia este însă necorporală, ea aflindu-se între lucrurile corporale, despre care se spune ceva, și între idei, ce sînt necorporale. Afirmatia se deosebește de idei numai prin modul de a exista și nu prin cuprins⁶²⁴. Identitatea dintre cuprins, lucru și cuvintele vorbite este în filozofia antică, de la Aristotel încoace, un izvor de mari erori⁶²⁵. Așa se explică de ce un Antistene și după el și Epictet zice: «Începutul cultivării este examinarea numelor»⁶²⁶.

Stoicii fac distincția între limbajul uman și acela al animalelor: sunetele pe care le scot animalele sînt monotone și își au originea în instinct, graiul uman este articulat și el poartă idei. În interesanta dispută dacă limba este ceva de la natură sau este ceva construit arbitrar, stoicii se hotărăsc de partea naturii. Zenon credea că dacă gîndirea ar avea locul ei în creier și limba ar trebui să vină tot din creier. Dar fiindcă aceasta nu vine de acolo, el trage concluzia că gîndirea nu poate veni din creier⁶²⁷.

Stoicii au prețuit mult etimologia. Pentru aceștia etimologia era «o dezvoltare a cuvintelor prin care adevărul devine clar»⁶²⁸. Ei operează, pentru a dovedi că din sunetele cuvintelor pot fi deduse obiectele, cu termenul «analogie» și «anomalie», deși fac distincție între conținutul conceptului sau al obiectului și al cuvîntului. Stoicii credeau însă că cuvintele originare au fost înrudite cu lucrurile, dar în decursul timpului forma și sensul lor s-au schimbat⁶²⁹.

Interesante sînt cercetările gramaticale, pe care le-au făcut stoicii. Aristotel a deosebit trei părți de vorbire: numele, verbele, conjuncțiile. În ultima clasă socotind tot ceea ce nu aparținea la subiect sau la obiectele pe care le indicau predicatele. Stoicii au adăugat articolul (ἄρθρον), prin care ei înțelegeau pronumele și articolul. Așa că conjuncțiile și

624. Vezi: H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I, ed. II, Berlin 1890, p. 296.

625. *Ibidem*, p. 235.

626. *Ibidem*, p. 17.

627. *Fragm.* 100. Vezi și Cicero, *De nat. Deorum*, II, § 149.

628. Steinthal, *op. cit.*, I, p. 331.

629. Steinthal, *op. cit.*, I, p. 344.

prepozițiile sînt singurele cuvinte de legătură. Chrisip a mai deosebit între nume: nume proprii și nume apelative, iar Antipater din Tars a adăugat, o sută de ani mai târziu, ca a șasea parte de vorbire, adverbul. Stoicii au mai descoperit cazurile substantivelor, genul verbelor cît și timpul și modul acestora.

b. Filozofia naturii sau fizica stoică

1) *Cosmologia*. În criteriul pe care stoicii îl indică ca fiind caracteristica reprezentării adevărate — palpabilitatea obiectului — este exprimat materialismul naiv al stoicilor. În cosmologie stoicii pleacă de la convingerea, ca de la o axiomă, că tot ceea ce există este material, plin de materie. Pentru stoici spațiul gol nu există⁶³⁰. Prin acest materialism stoicii caută să înlăture dualismul cosmologic aristotelic. Este adevărat că și stoicii vorbesc despre două principii originare, unul activ și altul pasiv — energie și materie; dar pentru stoici energia nu este ceva imaterial, ci dimpotrivă, ea este cea mai fină materie⁶³¹. Energie și materie, formă și materie, corpul și sufletul sînt pentru stoici unul și același lucru; întreaga lume constă dintr-o substanță unitară, corporală și deci materială.

Totul ceea ce există trebuie să activeze sau să sufere; numai în aceasta își are o rațiune existența. Această afirmație Zenon a preluat-o de la Platon⁶³², numai cît stoicul a simplificat-o afirmînd că totul este material. El se întoarce la teoria populară a celor patru elemente ale lui Empedocle. Problema unui al cincilea element, vestitul quinta essentia, eterul, pe care Platon l-a preluat de la pitagorei⁶³³, iar Aristotel îl credea întins în întreaga lume, Zenon o soluționează simplu prin negarea acestuia, din pricină că acesta nu poate fi perceput cu simțurile. Pentru stoici cele patru elemente nu erau ceva în sensul atomisticii și nici în sensul modern al cuvîntului, ele nu sînt ἀρχαί, așadar unități fundamentale, ci «στοιχέτα», elemente fundamentale schimbătoare⁶³⁴.

Zenon reprezintă ideea că trei elemente sînt pasive, în timp ce al patrulea, focul, este activ. Deci, materia este constituită din două principii: unul pasiv ce suferă acțiuni, materia moartă, obișnuită, vizibilă și unul activ: materia fină, vie, invizibilă, creatoare, asemenea focului dotat cu rațiune, ca la Heraclit, de la care se inspiră stoicii. Este focul creator (πῦρ τεχνικόν) elementul originar, în care-și au originea cele-

630. Vezi: Diogene Laertius, VII, 140.

631. Vezi: Pearson, p. 85. Platon vorbea despre două feluri de esențe: corporale și necorporale (Ideile). Zenon afirmă că totul este materie.

632. Pearson, p. 85.

633. Vezi: Gomperz, *Griechische Denker*, II, ed. 2, p. 608.

634. Aristotel, *Metaphysik*, IV, 1 și Arnim. II, Fragm. 299. Lumea nouă este identică cu cea care a apus și același oameni cu același destin, o idee ce va renaște în acea «ewige Wiederkunft» a lui Nietzsche.

lalte trei și deci, indirect, toate lucrurile, și în care se vor întoarce iarăși toate lucrurile. Stoicii reprezintă și ei concepția că universul va fi distrus de un foc „ἐκπύρωσις” după care se va repeta totul. Se va întoarce și Socrate, Platon și Anytos și Meletos, care-l vor acuza iarăși pe Socrate, într-un cuvânt totul se va întoarce așa cum a fost. Ca și Cleante, Zenon reprezenta ideea eternei reîntoarceri. El a reînnoit concepția heracliteană, după care lumea se află într-o eternă schimbare, căci ea face un drum în sus și altul în jos, întrucît întoarcerea la focul pur și etern este drumul mai nobil, drumul în sus, iar evoluția lucrurilor din aceasta este drumul ce merge în jos ⁶³⁵.

Zenon era de părere că din foc s-a născut aerul, din aer apa și din apă pămîntul. Acesta este drumul devenirii lumii. Stoicii sînt cei mai consecvenți moniști materialisti ai lumii antice ⁶³⁶. Totul își are obîrșia într-un foc originar, pe care stoicii îl numesc „λόγος”. La început în întreaga lume era foc și — după cum vom vedea mai departe — acest foc originar este identic cu sufletul lumii, cu divinitatea, cu principiul conducător. Din acest foc se produc toate celelalte elemente materiale și lucrurile. Doar o parte din focul originar divin rămîne identic cu sine ca o putere imanentă a lumii, este Logosul. Simbolul tehnic pentru unitatea lumii este Logosul care interpătrunde totul ⁶³⁷. Dealtfel, stoicii vorbesc cînd despre spirit (ὁ νοῦς), cînd despre natură ca origine a lumii, dar mai ales despre Logos. Logosul reprezintă guvernarea universală a lumii ⁶³⁸. Ca «νόμος ὁρθός, λόγος φυσικός» el este prezent ca natură și ca viață oamenilor pe care îi determină.

În fața ochilor stoicilor nu figurează cosmosul cît mai ales o cosmogonie. Lumea este pentru ei frumoasă. Peste tot în lume Logosul creează ordine și armonie : nimic nu este mai frumos decît lumea ⁶³⁹. Lumea și logosul sînt una ⁶⁴⁰. Prin el, în el și spre el sînt toate lucrurile. Toată natura este produsă din divinitate și totul este interpătruns de aceasta, așa că putem spune că, din acest punct de vedere, filozofii stoici sînt cei mai consecvenți panteiști ai antichității ⁶⁴¹.

Cine cunoaște speculațiile fizicii și ale științelor naturii nu poate trece cu vederea asemănarea acestor speculații cu acelea ale stoicilor. Pentru stoici, întregul proces al lumii se întîmplă după o necesitate absolută și inerentă de la cea dintîi producere a lucrurilor și pînă la apunerea acestora în focul originar. În lume stăpînește «Heimarmene», des-

635. O idee care prefigurează concepția despre «evoluție» și «disoluție» la H. Spencer. Vezi : A. Riehl, *Der philos. Kritizismus*, II, 2, 1887, p. 317.

636. *Epiktetes Handbüchlein der Moral*, p. 9.

637. Marc Aureliu, *δὴν οὐσίαν των ἔλων βιολικῶν λόγος* VI, 1.

638. *Ibidem*, VII, 75.

639. Cicero, *De finibus bon. et malor.* IV, 5, 12.

640. Cicero, *De natur. Deorum* I, 14, 36.

641. Cicero, *op. cit.*, II, 7, 18.

tinul, ursita, legea universală, înlănțuirea cea mai severă a cauzei cu efectul. Este legea cauzalității care guvernează în chip absolut, este Divinitatea sau providența ⁶⁴².

2) *Teologia și teleologia stoică*. Este o curiozitate pentru noi, modernii, ca să tratăm despre «teologia» stoică la capitolul fizică. Dar curiozitatea dispare de îndată ce știm că pentru stoici Divinitatea este ceva material, de aceea fizică și teologia nu sînt decît două moduri de a privi același obiect. Natural, acesta n-ar fi Divinitate, dacă el n-ar avea cea mai înaltă aptitudine a omului: rațiunea. Dar pentru stoici și *rațiunea este ceva material*. Prin aceasta divinitatea — rațiunea — domnește peste tot ceea ce se întîmplă atît în lumea plină de viață cît și în aceea lipsită de viață, ea este identică la stoici cu ceea ce poporul simplu numește «destin», acea putere uriașă căreia și zeii i se supun. «Întemeietorul și diriguitorul universului a scris verdictul destinului, pe care și el îl urmează. Ascultă de acesta mereu, căci numai odată l-a poruncit» ⁶⁴³.

Stoicii descriu modul în care se raportează la lume această divinitate materială, într-un chip foarte naiv. Într-o analogie Zenon zice că «divinitatea interpătrunde lumea la fel ca mierea fagurii». Stoicii resping, în opoziție cu epicureii — politeismul religiei populare antice și gîndesc lumea ca avîndu-și originea în focul creator, care este sămînța din care se produc toate lucrurile. Stoicii vorbesc despre o rațiune, care, ca «*logos spermatikos*», poartă lumea în sine ⁶⁴⁴. La începutul procesului lumii acest «*logos spermatikos*» s-a separat într-o infinitate de particule, de forme ce se produc, cresc și dispar. Acestea sînt un fel de semințe raționale, «*rațiuni seminale*» («*λόγοι σπερματικοί*») de natură materială, care sălășluiesc în *πνεῦμα*. Ele sînt germenii tuturor lucrurilor, ce se produc în decursul evoluției lumii, puteri formative ce fac ca lucrurile să se dezvolte în conformitate cu rațiunea universală. Această rațiune este o singură putere mare și totuși, fără să devină un haos, se împarte într-o infinitate de forțe. În realitate nu există decît o rațiune, un adevăr, o singură logică. De aceea nu poate exista decît o lume și, ceea ce este unul și același lucru, o singură divinitate ⁶⁴⁵. Zenon și Cleantes accentuează această idee. Este reprezentată la stoici și concepția că zeii sînt eroi, oameni excepționali.

De asemenea, mai trebuie să subliniem faptul că stoicii mijlocii și mai noi au corectat concepția despre Divinitate. Panaetius a părăsit

642. Epiktetes *Handbüchlein der Moral*, p. 9.

643. Seneca, *De providentia*, K. 5. Vezi: I. Nipon, *Les materialistes grecques*, Paris, 1969.

644. Diogene Laertius, VII, 134, 149.

645. Cu privire la «*Logos spermatikos*» și «*logoi spermatikoi*», vezi: Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philos.* p. 113; Plutarch, *De stoic. repugn.*, K. 9. La fel Aall, *op. cit.*, p. 127.

ideea materialității acesteia, aceasta din pricina că el era influențat de Platon. La fel și Seneca. Nici la acesta nu găsim afirmații precise că Divinitatea ar fi ceva material⁶⁴⁶. Nici despre concepția lui Epictet cu privire la esența divinității nu avem dovezi clare. Este adevărat că el zice: «Zeus este la sine însuși și se întemeiază numai pe sine și meditează asupra guvernării lumii, cum este ea și are intențiile ce i se cuvin». Dar din această afirmație reiese numai că Divinitatea nu este immanentă lumii și nicidecum că ea ar fi materială. Marc Aureliu identifică Divinitatea cu «izvorul originar rațional», care e nematerial, căci filozoful o mai numește și «rațiunea universului»⁶⁴⁷.

Dar nici în ceea ce privește unicitatea divinității stoicii nu sînt toți de acord. Așa de ex. Panaetius — influențat de către Platon — nu cunoaște decît un singur «Principiu» atotputernic și etern și alături de acesta numai planetele, zeii văzuți și deveniți, despre care vorbește Platon în dialogul «Timaeus». Ceilalți zei sînt, pentru Panaetius, numai simple «imagini create de fantezia poezilor sau ale calculelor politicienilor»⁶⁴⁸.

Posidonius și Seneca au același punct de vedere ca și Panaetius. Seneca consideră credința poporului în zei ca fiind o alegorie. De aceea el distinge doi Jupiteri, unul al credinței populare, care este cinstit pe Capitoliu, și altul care este identic cu Rațiunea lumii. Dealtfel, pentru Seneca, în afară de cel mai mare zeu, el mai crede că și planetele sînt zei⁶⁴⁹.

Epictet și Marc Aureliu caută să interpreteze filozofic credința religioasă a poporului. Cel dintîi crede în Zeus, pe care el îl numește Creatorul și Guvernatorul înțelept și atotputernic al lumii⁶⁵⁰, ca și în zeii credinței religioase a poporului. Pentru Epictet totul este plin de zei și demoni⁶⁵¹. Dar el nu admite existența decît a zeilor și a demonilor buni.

Atît Seneca cît și Marc Aureliu au transformat credința religioasă a poporului într-o concepție filozofică superioară. Pentru aceștia spiritele bune nu-și duc existența în afara omului, ci în interiorul acestuia. Ei identifică rațiunea omului, care este o parte din rațiunea divină, cu un demon bun, după credința poporului grec, care îl însoțește și-l apără pe om din clipa nașterii pînă la mormînt^{651a}. Seneca zice: «În noi se află un spirit, care nu poate să fie neluat în seamă, observatorul fapte-

646. Vezi: Seneca, *De brevitate vitae*, K. 19; *Nat. Quaest.* I., prol.

647. Epictet III, 13, 7.

648. IX, 28.

649. Vezi: Schmekel, *op. cit.*, p. 190.

650. *De benef.* IV, 23. 89. *Epictetis Dissertationes*, ed. Schenkl, 1894, III.

651. *Ibidem*, III, 13, 15.

651 a. Vezi: M. Heinze, *Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie*, I, 1833, p. 15.

lor noastre bune și rele, păzitorul nostru. Așa cum îl tratăm noi pe acesta, așa ne tratează și el pe noi»⁶⁵². Acesta este eul nostru mai bun, eul ideal⁶⁵³. Același lucru îl spun și Epictet și Marc Aureliu. Epictet zice: «Zeus i-a dat fiecăruia demonul său ca tutore și i l-a predat acestuia pentru supraveghere; acesta este un păzitor neadormit și nemitar-nic»⁶⁵⁴. Marc Aureliu nu e niciodată obosit când repetă mereu și mereu că Zeus i-a dat fiecăruia demonul său, ca să-i fie conducător⁶⁵⁵, care de aceea este asemănător cu rațiunea⁶⁵⁶. Pentru Marc Aureliu Dumnezeu și demonul sînt cele două puteri morale în om și de aceea îndemnul demonului duc spre fericire⁶⁵⁷.

Zenon, împreună cu stoicii mai vechi, identifică divinitatea cu focul creator, acesta cu Zeus, Rațiunea lumii, cu sufletul lumii, cu natura, cu destinul și totuși cu aceste epitete ei n-au istovit calitățile pe care trebuie să le aibă Dumnezeu. Ei mai adaugă încă una foarte importantă: divinitatea sau focul originar, natura sau rațiunea seminală sau destinul este totodată o *Providență conștientă de un scop*⁶⁵⁸. Așa ajung stoicii de la concepția lor despre divinitate la o concepție teleologică.

Este adevărat că Cleantes a contrazis ideea unei Providențe atotputernice, căci, după acesta, totul se întîmplă în virtutea «*fatum-ului*». Dar Zenon, Chrisip cît și reprezentanții stoicismului mijlociu afirmă existența unei Providențe bune, atotputernice în lume.

Pentru stoicii romani această idee a unei Providențe milostive devine aproape o dogmă. Că lumea ar fi produsă de întîmplare este socotită de Seneca a fi o eroare crasă⁶⁵⁹. Mecanismul naturii nu slujește nemijlocit omului. Uragane, furtuni, cutremure, toate se întîmplă după legile naturii, pe care cel mai mare zeu le-a pus în lume⁶⁶⁰. Din pricină că ele sînt ceva rău pentru oameni, să nu fie socotite a fi trimise de zei. Cu toate acestea, prin calamități se realizează în lume intențiile divine (divina exercentur)⁶⁶¹, ce sînt ascunse pentru cunoașterea noastră mărginită.

La fel și zeii lui Epictet nu sînt altceva, ca și cei ai lui Seneca, decît conducătorii destinului uman. Divinitatea ordonează statul uriaș, care este universul, și el face această ca un stăpîn al casei sale, ca un artist operei sale⁶⁶². El hotărăște menirea fiecărei plante, a oricărui animal

652. *Epist.* 41, 2.

653. Kant va numi acest eu «caracterul inteligibil» al omului.

654. Epictet I, 14, 12.

655. Marc Aureliu, *Selbstgespräche*, V, 27.

656. *Ibidem*, III, 3; III, 6; III, 7.

657. *Ibidem*, VII, 17.

658. Pentru stoici providența este «un destin milostiv». Necesitatea este exprimată de către stoici prin termenul «ἀνάγκη».

659. *Nat. Quaest.* I, prol.

660. *De ira* II, 27 și 28; *Nat. Quaest.* VI, 3.

661. *De ira*, *ibidem*.

662. Epictet, *op. cit.*, III, 22, 4. I. 6, 7.

și a oricărui om ⁶⁶³. El trimite și pe filozofi, ca pe niște ambasadori ai săi, ca să deprindă pe oameni și să-i lămurească asupra a ceea ce este bine și rău, fiindcă oamenii rătăcesc și caută altundeva esența binelui, unde acesta nu se află, iar unde se află n-au nici o idee ⁶⁶⁴.

Marc Aureliu mărturisește că el n-ar putea trăi într-o lume fără de zei și fără de providență ⁶⁶⁵. Împăratul filozof își exprimă hotărât convingerea că zeii există, deși, ca și sufletul omenesc, sînt invizibili ⁶⁶⁶.

Teleologia stoică duce la o anumită evoluție, la o mișcare ce duce către un scop ultim. «Ceea ce este mai rău există din pricină a ceea ce e mai bun, ceea ce e mai bun există pentru altceva. Mai bune decît ființele lipsite de viață sînt ființele vii, mai bune decît acestea sînt ființele raționale», zice Marc Aureliu ⁶⁶⁷. Așa se face că pentru stoici omul este scopul ultim al creației; omul rațional, al cărui scop al vieții nu este altceva decît contemplarea creației și din această contemplare să tragă concluzia că trebuie să ducă o viață conformă cu natura ⁶⁶⁸. Epictet și Seneca s-au eliberat de concepția strîmtă despre teleologia lumii, pe care o reprezentau stoicii vechi și după care totul ar fi astfel aranjat în lume ca să slujească omului. Aceștia se apropie în explicarea teleologiei lumii de Leibniz ⁶⁶⁹, dar sînt încă departe de a înțelege evoluția lumii așa cum au explicat-o un Lamarck sau un Darwin.

Curioasă este credința stoicilor în semne și prevestiri. Filozofii dinaintea stoicilor nu au dat nici o importanță manticeii sau artei de a interpreta semne și prevestiri. Zenon, dimpotrivă, a scris o carte întreagă asupra acestor probleme ⁶⁷⁰. Din analogia lumii văzute, care ar fi corpul Divinității, iar Divinitatea sufletul lumii, stoicii trag concluzia, valabilă pentru organismul viu, că fenomenele lumii se influențează reciproc, așa că mișcările planetelor influențează asupra fenomenelor terestre și prin aceasta asupra suferințelor și vieții oamenilor. Chrysip a făcut mari eforturi ca să fundamenteze credința în mantică. Panaetius însă a combătut mantica, probabil determinat fiind de ironia și batjocurile și atacurile unui Carneades, Epicur și ale epicureilor. Seneca însă era prea roman, pentru ca să se poată elibera de asemenea superstiții. Acesta este de părere că zeii comunică oamenilor viitorul prin fulgere ⁶⁷¹. La fel și Epictet crede în tot felul de profeții ⁶⁷².

663. *Ibidem*, III, 22, 5.

664. *Ibidem*, III, 22, 2.

665. Marc Aureliu, *Selbstgespräche* II, 11.

666. *Ibidem*, XII, 28.

667. *Ibidem*, V, 16; VII, 55 și XI, 10.

668. Epictet, I, 6, 21. Vezi și Cicero, *De nat. Deorum* II, § 37.

669. Leibniz, *Theodicee* I.B. § 118.

670. Pearson, *op. cit.*, p. 29.

671. *Nat. Quaest.*, II, 32.

672. Epictet III, 1, 16.

c. **Teodicee.** Credința într-o Providență, ca o diriguitoare a lumii, i-a dus pe stoici la o anumită teodicee. Este adevărat că pentru stoicii vechi teodiceea era nespus de dificilă, din pricină că pentru ei Divinitatea era identică cu focul universal, deci materială. Stoicismul mijlociu ca și cel mai nou, concepea Divinitatea ca fiind ceva imaterial, dar — exceptînd pe Epictet — totuși ca immanentă lumii. Din această pricină, plecînd de la ideea unei Providențe bune, milostive, stoicii nu puteau să facă decît o teorie etică sau pedagogică, pentru a justifica răul în lume.

O Providență sau divinitate bună nu poate să fixeze vieții omului decît un scop moral: desăvîrșirea morală a omului. Căci pentru stoici virtutea este, după cum vom arăta, cel mai înalt bun al vieții. De aceea și ceea ce ne apare ca fiind lipsit de sens sau fără de nici un scop are o însemnătate pentru educația morală a omului. Așa de ex. pentru Chrysip animalele sălbatice constituie un prilej pentru ca omul să-și exercite curajul, alte răuri slujesc la pedepsirea omului, așa că răul fizic este unealta zeilor. Foametea și ciuma sînt trimise de zei, «pentru ca din pedeapsa pe care o suferă unii să ia exemplu și alții» ⁶⁷³.

Chiar și perioadele cosmice, eterna revenire a tuturor lucrurilor, slujesc aceluiași scop moral. Chrysip zice: «Providența ori întreține viața pe pămînt sau o purifică prin potopuri și incendii. Și poate nu numai pămîntul, ci întreaga lume, care are nevoie de mijloc de purificare atunci cînd răutatea din ea este prea mare» ⁶⁷⁴. La Zenon eterna revenire a ceea ce a fost, fără ca aceasta să aibă vreun sens moral, n-are nici o justificare, cum este cazul la Chrysip. Dimpotrivă, Seneca reprezintă ideea că incendiul universal are loc «atunci cînd divinitatea a hotărît să înceapă o lume mai bună și s-o sfîrșească pe cea mai veche» ⁶⁷⁵. Este vorba despre o lume mai bună din punct de vedere moral ⁶⁷⁶.

Dar o asemenea concepție despre rău duce la întrebarea: de ce lovește răul așa de adesea pe cei nevinovați? De ce nu cruță marile plăgi ale omenirii nici pe cei buni și nici pe cei răi? Este întrebarea care l-a chinuit și pe Iov.

Pentru a răspunde acestor întrebări, stoicii preiau de la Aristotel un argument mecanic-fizic, pe care acesta l-a dezvoltat de la Platon. Aristotel distinge necesitatea „ἀνάγκη“, legitatea mecanică, după care acționează materia, și legitatea teologică a formei, în care acționează divinitatea și nu în prima. Prima legitate limitează puterea lui Zeus.

673. *Fragm.* 1175.

674. *Fragm.* 1174.

675. Vezi: W. Capelle, *Zur antiken Theodizee*, în: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, în vol. 20, p. 173—195.

676. Vezi Iov 34—41; M. Friedländer, *Griechische Philosophie im Alten Testament*, III, Ueb. p. 90—130.

El zice : «Zeus nu plouă pentru ca să crească cerealele, ci după legătatea mecanică, căci ceea ce a răsărit trebuie să se răcească și ceea ce s-a răcit trebuie să devină apă și să coboare. Că prin aceasta cresc cerealele este ceva ceea ce se adaugă (o acțiune secundară, un succes secundar (συμβαίνει)). La fel și Cleantes și Chrysip pun anumite piedici în calea providenței. Cel dintâi zice : «Multe sînt alături de providența divină și de la necesitatea oarbă amestecate»⁶⁷⁷.

Totuși stoicii țin la concepția lor despre cauzalitatea materiei. Seneca scrie : «nici prin furia zeilor, cerul și pămîntul nu vor fi zdruncinate. Acestea au cauza lor proprie»⁶⁷⁸. Acesta este conștient că prin aceasta diminuează puterea lui Zeus, căci adaugă : «Divinitatea poate schimba materia»⁶⁷⁹. Dealtfel și Marc Aureliu este de părere că Divinitatea nu poate stăpîni necesitatea⁶⁸⁰. «Totul vine de acolo de la aceea rațiune universală, sau vine după o cauză necesară», zice acesta.

Din aceste pricini stoicii au căutat să justifice în alt mod existența răului și a suferinței în lume. Chrysip este de părere că «nenorocirea îl lovește pe omul bun, nu ca pe cel rău, drept pedeapsă, ci după o altă ordine, ca în state», iar Seneca crede că omul știe că tocmai ceea ce se pare că-l lovește, este ceva care slujește menținerii întregului și la ceea ce duce procesul lumii și datorită acestuia la desăvîrșire. La fel și Marc Aureliu înlătură orice condamnare a lumii cu cuvintele : «Partea n-are voie să fie mulțumită cu ceea ce se întîmplă din cauza întregului»⁶⁸¹.

Alți stoici, pentru a ieși din impasul în care li aruncase concepția că lumea este bună, ca un fel de «casă a zeilor», au înlăturat pur și simplu teodiceea răului fizic și au afirmat că nu există decît un rău, viciul, așa cum nu există decît un bine, virtutea ; tot ceea ce vine din afară, tot ceea ce nu stă în puterea noastră, este indiferent, așa că fiecare este liber, ca, prin moartea de bunăvoie, să fugă de răul fizic. Seneca, bunăoară, a scris o carte întreagă⁶⁸², pentru a face dovada că pentru înțelept răul și nenorocirile îi slujesc acestuia, ca să-l întărească în virtute și că, așadar, nu sînt un rău.

Deci cu toate teoriile stoicilor, aceștia n-au reușit să răspundă la întrebările : de ce permite Divinitatea răul moral, viciul ? De ce îngăduie ea această nedesăvîrșire a lumii ? Toate argumentele prezentate de stoici n-au reușit să răspundă satisfăcător la aceste întrebări. La

677. Vezi : Arnim. *op. cit.*, II Fragm. 1178.

678. *Nat. Quaest.* VI, K. 3.

679. *De prov.* K. 5, 9.

680. *Op. cit.*, VI, 36.

681. IX, 39.

682. *De providentia*. O concepție ce a influențat concepția creștină despre Providență.

acestea nu este posibil decât un singur răspuns și anume că numai voința liberă a omului este cauza independentă a răului, așa că Divinitatea nu poate fi făcută responsabilă de răul din lume.

Dar pentru stoici voința omului nu este liberă în sensul unui liber arbitru. Voința poate deveni liberă față de afecte și aceasta prin cunoaștere. Aceasta este cauza acțiunilor bune ale omului. Ca și Platon, stoicii vechi și mijlocii reprezintă ideea că neînțeleptul nu este stăpînul rațiunii sale și că de aceea acesta este nebun⁶⁸³. Așa că totuși cauza faptei rele se datorește înlănțuirii lucrurilor naturale, așadar Divinității și destinului, care sînt identice.

Chrysip mai reprezintă, pentru justificarea răului în lume, o teorie logică, afirmînd că răul este latura umbroasă a lumii și ca atare necesară existenței binelui. El zice «fără viciu nu există bine»⁶⁸⁴. La fel și Epictet afirmă că : «El (Zeus) a ordonat vară și iarnă, rodire și nerodire, virtute și viciu și toate aceste opoziții spre armonia întregului»⁶⁸⁵. Iar Marc Aureliu zice : «Dacă te scandalizezi de nerușinarea unui om, întreabă-te îndată : este oare posibil ca să nu existe în lume nerușinați ? Nu e posibil. Atunci nu pretinde imposibilul»⁶⁸⁶.

d. **Psihologia stoică.** În psihologie stoicii sînt puternic influențați de Aristotel. Acesta distingea trei părți ale sufletului omenesc : sufletul vegetativ, senzorial și rațional. Aceeași împărțire o găsim și la stoici : corp, suflet și rațiune. «Corpului îi aparțin senzațiile, sufletului instinctele, iar rațiunii principiile»⁶⁸⁷. Sufletul întrepătrunde întreg corpul ca un principiu activ viabil.

Stoicii au meritul de a fi studiat destul de amănunțit sentimentele și voința. Ei întrebuintează pentru sentiment termenul „πάθος“, înțelegînd prin acest cuvînt mai mult ceea ce astăzi numim afect sau pasiune. Definiția stoică a afectului este «un instinct nemăsurat»⁶⁸⁸. Instinctul este genul, iar excesul diferența specifică.

Esențial pentru suflet este mișcarea. De aceea Epictet și Marc Aureliu vorbesc despre o liniște lipsită de vînt a sufletului⁶⁸⁹, iar Seneca despre continua liniște (tranquillitas) a acestuia⁶⁹⁰. Fiecare mișcare are însă în lumea organică o anumită măsură ; în fiecare om trebuie ca, prin imitație a macrocosmosului, să ia naștere un microcosmos, așadar ceva ordonat și frumos, a cărui deranjare are ca urmare boala. Prin urmare

683. Vezi : Zenon la Arnim. I, Fragm. 227.

684. Arnim. II, Fragm. 1181. Vezi : E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancienne stoïcisme*, Paris.

685. *Diss.* I, 12, 16.

686. IX, 48.

687. Panatius împarte sufletul în : fisis, psyhy, igomenikon. Vezi : Schmekel, *op. cit.*, p. 198 ; Seneca, Ep. 92, 1 ; Zenon, *Fragm.* 94.

688. Vezi lucrarea lui M. Heinze, *Stoicorum de affectibus doctrina*, 1860, p. 3.

689. 34, II, 18, 30 ; Marc Aureliu VIII, 28.

690. Seneca, *De tranquillitate animi*, cap. 2, 3.

afectul, ca un instinct nemăsurat, este o deranjare și o boală a sufletului⁶⁹¹ și de aceea el este împotriva naturii⁶⁹². Afectul este caracterizat prin violența mișcării sufletului, de aceea Zenon îl mai numește «o fluturare a sufletului», așa cum se observă la o pasăre neliniștită.

Interesant este că stoicii — ca și Platon — încearcă o tipologie a afectelor. Ei disting: neplăcerea, plăcerea, frica și pofta sau dorința, pe care le și descriu, în sens materialist, fără să descrie și substratul fiziologic al acestora. Stoicii cunosc însă faptul că timpul influențează asupra violenței sentimentului, lucru foarte important pentru tratamentul moral al pasiunilor. Seneca zice: «cel mai bun mijloc împotriva miniei este timpul»⁶⁹³.

Originea afectelor, a pasiunilor este, după stoici, «denaturarea rațiunii». Toate se întemeiază pe erori⁶⁹⁴. «Prostia (stultitia) le trimite și le agită asemenea furiilor, în viața oamenilor»⁶⁹⁵. Dimpotrivă, acela care a recunoscut adevărul, acela a recunoscut legea generală după care se întâmplă totul și după care acesta trăiește, conform cu natura și deci lipsit de pasiuni. Acesta a recunoscut și adevăratele valori și de aceea el nu mai este tulburat de valorile părute. Adevărul eliberează sufletul, căci două sînt lucrurile «ce dau putere sufletului: credința în adevăr și încrederea în sine însuși», zice Seneca. Iar Marc Aureliu remarcă: «Nimeni n-a suferit pierderi din pricina adevărului»⁶⁹⁶. Stoicii accentuează rolul pe care-l joacă afectul atunci cînd acesta reușește să surpe suveranitatea «părții gînditoare» a sufletului, care este susținut de voință. De această voință luminată de cunoaștere, sau de cunoașterea susținută de voință, depinde admiterea unui principiu sau neadmiterea acestuia, acceptarea acestuia ca adevărat sau respingerea lui ca fiind fals. Mereu și mereu preamăresc stoicii această suveranitate a voinței⁶⁹⁷.

Interesant mai este și faptul că pentru stoici tăria voinței se întemeiază pe instinctele moderate; instinctele nemăsurate, pasiunile caracterizează slăbiciunea voinței. Afectele violente sînt mereu produse de o voință slabă.

Alături de afectele neraționale stoicii admit și afecte raționale: dorința i se opune voința corectă (βούλησις), fricii, prudența, plăcerii bucuria (Χαρά).

691. Cicero zice: perturbatio și morbus; vezi și Zenon, *Fragm.* 138 și 144.

692. Vezi: Zenon, *Fragm.* 136.

693. Seneca, *De ira* II, 29 și *De benef.* II, 14. *Seneca als Philosoph*, Hrsg. von G. Maurach, 1975.

694. Cicero, *Tusc.* IV, § 80 și *De finibus*, III, § 35.

695. Cicero, *Tusc.* III, § 25.

696. VI, 21.

697. Marcus Aurelius, VI, 8; VI, 52, IV, 3.

Problema nemuririi sufletului se pare că a avut pentru filozofii stoici o importanță minimă. În concordanță cu concepția lor psihologică materialistă, stoicii reprezintă ideea că materia ordinară a sufletului este muritoare, numai rațiunea, materia sufletească cea mai fină, ca parte a divinității, este nemuritoare⁶⁹⁸. Panaetius, Epictet și Marc Aureliu neagă că sufletul ar fi nemuritor. Chrysip afirmă că numai sufletele înțelepților sînt nemuritoare. La fel și Posidonius susține nemurirea sufletului, și aceasta pe temeiul a două argumente, pe care el se pare că le-a împrumutat de la Platon: Sufletul trebuie să fie nemuritor, fiindcă el este cauza mișcării, ce n-are sfîrșit. Apoi sufletul nu se poate descompune, din pricină că el este o unitate și ceva simplu. Apoi sufletul nu se naște odată cu corpul, ci intră în corp din afară, este preexistent și după moartea corpului el se ridică în cele mai înalte regiuni ale aerului, unde gustă aceeași hrană ca și planetele.

Pentru Seneca, ca și pentru stoicismul mijlociu⁶⁹⁹, corpul este o închisoare a sufletului. «Corpul nostru este povară și pedeapsă pentru suflet», zice Seneca. Sufletul se raportează la trup ca și Divinitatea față de lume. Corpul ar trebui să-i slujească sufletului, în timp ce însă acesta îl atrage înspre noroiul vieții inferioare, terestre, și-l silește la o luptă acerbă, permițîndu-i numai o cunoaștere confuză⁷⁰⁰. Sufletul își are originea în focul originar divin, așadar în cer, și se întoarce după moartea corpului iarăși acolo. «După ce s-a purificat, scuturîndu-se de greșeli și de murdăria vieții muritoare și după ce s-a purtat un timp scurt deasupra noastră, sufletul se înalță în înălțimi și plutește printre spiritele fericite. El «a fost primit de o ceață sfîntă»⁷⁰¹. Acolo se desăvîrșește cunoașterea care aici în lume a fost așa de nedesăvîrșită.

Stoicii descriu cu multe amănunte și cu patos felul în care dăinuiește mai departe sufletul. Mai ales Seneca, face acest lucru cu multă certitudine. Sufletul se află în apropierea divinului, pe care-l intuiește acum față de la față, lucru pe care în viața terestră l-a încercat zadarnic, dar nu l-a putut realiza din pricina corpului. În patria fericirilor, sufletul privește în toată frumusețea minunea înstelată a cerului. «Acea zi, de care tu te temi — zice Seneca — fiindcă este ultima, este ziua de naștere a eternității... În această zi ți se vor descoperi tainele naturii, întunericul se va împrăști și va pătrunde peste tot o lumină strălucitoare. Gîndește-te cît de mare va fi strălucirea, în clipa în care se vor uni atîtea stele!... Cum îți va străluci lumina divină, cînd o vei

698. Vezi: Zenon, *Fragm.* 95.

699. La Posidonius. Vezi: Schmekel, *op. cit.*, p. 249.

700. Ad. Marcian, cap. 24, Epist. 79, 11.

701. «Excepit illum coetus sacer», Ad. Marcian, cap. 25.

privi la locul ei propriu» ⁷⁰². Acolo unde stăpânește Logosul lumii nu există nimic îngrozitor (Marc Aurel. VII, 53).

e. **Etica stoică.** Ceea ce face simburile filozofiei stoiciste etica (ἠθικὴ στωϊκισμός). Datorită acestei etici stoicii au avut o influență mare asupra istoriei sistemelor de morală și s-au bucurat de faimă în decursul timpurilor.

În istoria eticii există două direcții: una formală și alta materială. Cea dintâi este caracterizată prin aceea că nu indică nici un obiect ca scop pentru voință; cea de a doua fixează numai maxime, norme, legi morale, fără să numească un obiect.

Etica stoică nu este nici pur formală, nici pur materială, ci ea e și formală și materială. Este adevărat că Zenon fixează un asemenea principiu formal când zice: «Scopul este: a trăi în concordanță, ceea ce înseamnă a trăi după un principiu ce concordă cu sine, fiindcă cei care trăiesc în contradicție nu sînt fericiți». Este vorba, deci, de a trăi în credincioșie față de un principiu, regulă care a rămas general-valabilă în stoicism ⁷⁰³.

Cicero subliniază mereu și mereu «statornicia în ordine, în sfat și în faptă» ⁷⁰⁴. Iar Seneca zice: «Progresează și mai ales ai grijă ca tu să-ți rămîi ție credincios» ⁷⁰⁵, «căci nimic nu este mai rușinos, decît a nu rămîne mereu același. Rezistă, ca să nu joci decît un singur rol de caracter» ⁷⁰⁶. «Îndrăzneț acest lucru se poate exprima astfel, că cel mai înalt bine este concordanța sufletului cu sine însuși. Virtuțile se află acolo unde este armonie și unitate, viciile acolo unde nu este unitate», zice același gînditor. La fel și Epictet este de părere că omul «trebuie să fie una sau alta din tot sufletul» și că el trebuie să rămînă constant la hotărîrea luată. «Cine nu are unul și același scop pentru întreaga lui viață, acela nu poate ca să rămînă în întreaga lui viață unul și același» ⁷⁰⁷.

Acesta este singurul principiu sigur care poate asigura o conducere sănătoasă în viață. Căci virtutea nu este altceva, pentru stoici, decît un mod armonic de purtare (διὰ θεοῦ ὁμολογουμένη). În ce constă însă această armonie? În concordanță cu sine însuși, cum crede Zenon? Dar și omul vicios este în concordanță cu sine însuși. Atunci care este deosebirea între omul virtuos și cel vicios? Sau poate în concordanță cu viața? În acest caz avem de-a face cu o tautologie, dacă viața nu este înțeleasă

⁷⁰² *Epis.* 120, 26 și 28.

⁷⁰³ O idee pe care o va relua și Kant cînd va zice că: «a fi consecvent este cea mai mare datorie a filozofului» (*Krit. d. prakt. Vern.*, ed. Kehrbach, 28).

⁷⁰⁴ *De off.* I § 14, § 120.

⁷⁰⁵ *Epist.* 35, 4, 20, 3.

⁷⁰⁶ *Epist.* 120, 22.

⁷⁰⁷ *Op. cit.* X, 11 și XI, 21. De asemenea IV, 18 și V, 3.

într-un sens pregnant. Ori poate în concordanța vieții omului cu natura, cum credea Cleante? Dar cu care natură: a universului, a omului sau a amîndurora? În această privință aproape toți filozofii stoici sînt de acord cu Chrysip că a fi virtuos înseamnă a trăi în concordanță cu principiul naturii, acesta înțeles atît în sens macrocosmic cît și în sens microcosmic. Așadar, după Chrysip, rațiunea individuală — sau natura individuală — să fie în armonie cu rațiunea sau natura universală, ceea ce înseamnă cu ordinea rațională a lumii: *această armonie este scopul moral suprem*⁷⁰⁸. Natura este stăpînită de Logos, de Rațiunea universală și, deci, a fi virtuos este identic cu a trăi în concordanță cu această rațiune⁷⁰⁹. Cu aceasta stoicii declară un război necruțător acelor care strică sau fac imposibilă această armonie. Acestea sînt instinctele și afectele. Libertatea față de instincte și față de afecte este o condiție esențială a moralității⁷¹⁰. Acestea se fundamentează pe o reprezentare neexaminată⁷¹¹ și din această pricină ele ne conduc unde voiesc, răpindu-ne libertatea și transformîndu-ne în sclavii lor⁷¹². De aceea acestea trebuie să fie puse sub stăpînirea rațiunii, căci numai rațiunea îl deosebește pe om de toate celelalte făpturi și mai ales de animal. Justificarea acestei suveranități se bazează pe concepția stoică că rațiunea omului este o parte, un fragment al Rațiunii divine⁷¹³. Aceasta constituie esența și natura proprie omului. Din această cauză scopul existenței omului nu poate fi decît o viață pe temeiul rațiunii. A trăi conform cu natura, ceea ce înseamnă a duce o viață conformă cu Rațiunea universală, aceasta este *teza fundamentală și cel mai înalt principiu al moralei stoice*. Fiecare pas al vieții, fiecare acțiune și faptă a omului să nu fie determinată decît de rațiune. Iată de ce trebuie combătute instinctele inferioare, poftele și afectele⁷¹⁴. Acestea nu trebuie să devină niciodată motive determinante ale voinței și nici temeuri ale unei acțiuni umane. Mînia⁷¹⁵, mila⁷¹⁶, teama⁷¹⁷, trebuie să fie înăbușite, fiindcă acestea îi răpesc omului libertatea și fapta omului să nu fie fundamentată decît pe rațiunea ce judecă rece și obiectiv. Ceea ce poruncește rațiunea numai aceea are să se și întîmple. Rațiunea are să hotărască în toate împrejurările ceea ce este bine și ceea ce este rău,

708. Vezi: Marc Aureliu, V, 3; Cicero, *De off.* I, § 110.

709. Epictet I, 14, 6; Diog. Laert., *Libri VII*, §§ 85—86.

710. Vezi: Cicero, *De off.* I, § 69, 136.

711. Vezi concepția stoică despre afecte.

712. Marc Aureliu, VI, 28; VII, 29.

713. Epictet, I, 34, 6. Natura și rațiunea sînt identice la stoici.

714. Epictet III, 2, 4; Seneca, *De ira* I, 16, 7; Epictet, *Ench.* K, 4; Epictet III, 4, 9.

715. Seneca, *De ira*; Marc Aureliu XI, 9, 18; Seneca, *De ira*, II, 7.

716. Cicero, *Tusc.* IV § 46; Epictet, *Ench.* cap. 16.

717. Seneca, *Epist.* 75, 18 (*«Quae est absoluta libertas? Non homines timere, non deos»*).

ceea ce este drept și nedrept, nobil și josnic. Legea rațiunii (naturii), este, pentru filozoful stoic, identică cu legea morală. Cine a ajuns la această convingere și trăiește în conformitate cu ea este un înțelept și un om moral.

Tot ceea ce împiedică pe om să realizeze această lege generală este considerat de către stoici ca fiind imoral și deci trebuie osîndit ca atare. În această categorie intră, pe lângă cele amintite mai sus, toate bunurile acestei lumi, plăcerile ⁷¹⁸ și poftele ⁷¹⁹, care ademenesc cu chemările lor pe om și astfel surpă suveranitatea rațiunii ⁷²⁰. Bogăția și averea, onorurile și gloria, iubirea și prietenia sînt piedicile cele mai serioase în calea spre o viață virtuoasă și de aceea înțeleptul stoic se abține de la acestea și trăiește în cea mai deplină simplitate. Condiția fundamentală pentru înțeleptul stoic, pentru a putea duce o viață morală, este o stare în care să se liniștească toate afectele, pasiunile și adierile cele mai neînsemnate ale instinctelor (apathia). Liber de dominarea oricăror impulsuri interioare și total insensibil față de influențele externe își modelează înțeleptul viața sa, ascultînd numai de imperativele rațiunii, căci numai aceasta îl ajută să triumfe asupra acelor dușmani ai armoniei și ai virtuții și să-i reducă la tăcere. Prin aceasta stoicul a împlinit menirea și rostul existenței sale; el a ajuns la cea mai înaltă virtute, la *înțelepciune*. Cel mai înalt ideal care-l chinuie pe stoic și-l cheamă cu chemări vrăjite este înțeleptul, care-și este sieși suficient, care nu mai dorește nimic străin și nu se mai teme de nimic în lume, fiindcă nu-l mai mișcă nici o întîmplare exterioară și nici o pasiune nu-i mai tulbură liniștea suverană a sufletului său. Iar dacă stoicul se simte mult prea slab pentru a trăi această înțelepciune, atunci el se salvează din lanțurile simțurilor prin moartea de bunăvoie.

Deci, a fi înțelept este identic cu a fi liber. «Numai înțeleptul singur este liber, bogat și frumos ⁷²¹, fiindcă numai omul virtuos este liber, iar virtutea este un bun, care cînd se exteriorizează este și frumoasă ⁷²². Numai înțeleptul este fericit, fiindcă numai el este virtuos. Numai el este regele autentic, conducătorul de oști autentic, administratorul corect și moștenitorul adevăratei posesiuni ⁷²³, fiindcă aceste calități urmează din concepția și știința lui corectă».

Din acest motiv, Epictet și Seneca apoteozează pe înțelept. Epictet îl identifică pe înțelept cu Zeus. La fel și Cleante și Chrisip, iar Seneca îl situează chiar mai presus de Zeus. «Divinitatea este în afara durerii,

718. Cleantes, *Fragm.* 88 la Pearson.

719. Epictet IV, 4, 1 și III, 20, 8.

720. Stoici admit totuși bucuria (*χαρά*) ce-și are originea în conștiința virtuților. Seneca, *Epist.* 59, 16.

721. Vezi: Zenon, *Fragm.* 149, 150, 151.

722. Între virtute și frumusețe este o legătură existențială.

723. Vezi: Zenon, *Fragm.* 148.

produsă de rău, înțeleptul este mai presus» ⁷²⁴. Înțeleptul este asemenea soarelui pe care nu-l lovește nici o săgeată ⁷²⁵. «Sufletul înțeleptului se aseamănă cu lumea de deasupra lumii; căci în el este totdeauna timp frumos» ⁷²⁶.

Față de înțelept toți ceilalți oameni, stăpîniți de pasiuni și afecte, sînt niște «nebuni», din pricină că în aceștia nu s-a trezit rațiunea. Acolo unde rațiunea nu stăpînește în chip absolut, aceasta nici nu există. Căci, așa cum pentru stoici, nu există ceva de mijloc între adevăr și neadevăr, tot asemenea nu există grade ale virtuții și înțelepciunii. Este adevărat că numai Seneca se pare că ar fi reprezentat ideea că există anumite stadii ale înțelepciunii ⁷²⁷. Dar pentru cea mai mare parte dintre filozofii stoici are valabilitate alternativa: ori cineva posedă virtutea în chip absolut, ori n-o posedă deloc; ori ești înțelept, ori ești nebun, a treia posibilitate nu există.

Etica stoică prezintă — cu toate șovăielile în unele probleme — o unitate. Numai un singur stoic și anume Diogene Babilonianul, elevul lui Chrisip, s-a îndepărtat de la principiile acestei etici, întrucît el admitea anumite excocherii în vînzarea mărfurilor, chiar și în întrebuintarea banilor falși. Însă elevul acestuia, Antipater din Tars, l-a combătut pe Diogene, așa că trebuie să recunoaștem faptul că etica stoică fixează voinței scopuri destul de înalte, așezînd, după cum vom vedea, în locul poporului umanitatea, iar în locul statului mărginit un stat universal al ființelor raționale. La temelia acestei etici se află încrederea nespus de mare în puterea personalității umane.

Totuși în ceea ce privește valoarea acestei etici pentru viață, există păreri diferite. Mai ales opoziția radicală între rațional și instinctual, cît și prăpastia pe care o sapă această opoziție între înțelepți și nebuni a relevat metehnele rigorismului eticii stoice și a dat naștere unei critici juste. Există istorici, ca de exemplu Th. Momsen, care îi numesc pe stoici «farisei», iar doctrina lor este considerată a fi o înlănțuire de noțiuni goale ⁷²⁸. La fel și Kafka, în lucrarea sa des citată de noi aici, face o critică foarte justă acestei etici, subliniind greutățile și contradicțiile în care filozofii stoici se învîrtesc atunci cînd concep o etică în care omul trebuie să fie înțelept și bun, mai înainte de a năzui după înțelepciune și virtute ⁷²⁹. Și apoi unde se află omul care-și poate înăbuși întreaga lui viață instinctuală, care este totuși originea întregii

724. Seneca, *De provid.* cap. 6.

725. Seneca, *De const. sapien.* 4, 2.

726. Seneca, *Ep.* 59, 16. Lumea de deasupra lunii constă, după Aristotel, din eter pur.

727. Seneca, *Epist.* 75, 8—15. Seneca admite trei stadii. În acest sens, stoicii l-au influențat pe Søren Kierkegaard.

728. Momsen, *Römische Geschichte*, III, 5 ed. p. 544.

729. Kafka, *op. cit.*, p. 116; Hegel, *op. cit.*, p. 30—44.

posibilități existențiale? Înăbușită într-o parte, ea izbucnește în altă parte cu o putere și mai mare, fiindcă viața este și voință și sentiment, nu numai rațiune.

Desigur, este adevărat că au existat unii stoici, care au făcut prin viața lor cinste școlii stoice. Sub Nero, de exemplu, au suferit moartea pentru concepția lor stoicii Phrasea Paetus, Seneca, Rubellius Plautus și Lucanus; iar Musonius, Cornutus, Helvidius Priscus au fost exilați. La fel și sub Domitian au fost alungați Rusticus Arulenus și Epictet.

De fapt tipul de înțelept descris de stoici n-a fost realizat nici chiar de filozofii stoici mai severi. Din acest motiv și aceștia au trebuit să se numere printre «nebuni». Înțeleptul așa cum și-l închipuiau stoicii rămâne un ideal de nerealizat printre oameni, fiindcă acesta este o negație a condiției umane. Din acest motiv stoicii din perioada mijlocie și reprezentanții stoicismului roman încep să facă corecturi rigorismului sever al eticii lor și să admită că între înțelepți și nebuni mai există o categorie a oamenilor: *aceea a progreseșilor în virtute*. Dealtfel etica stoică era și prea formală pregătind, într-un sens oarecare, formalismul și rigorismul etic kantian⁷³⁰. De aceea și din această pricină stoicii au fost siliți să revină asupra acestui formalism și să facă precizări. Stoicii au totuși meritul de a fi pus în circulație conceptul «datorie», dar au lăsat nelămurită problema importantă a datoriilor față de sine și față de alții, sau datoriile sociale. De aceea, cu toată accentuarea punctului de vedere etic-individual, cu timpul, filozofii stoici au admis că omul are datorii și față de societate; că toate ființele raționale sînt de la natură înrudite între ele. Ca și limba, tot asemenea, stoicii credeau că și societatea își are originea în natură; aceasta a fost, pe lângă rațiune, al doilea dar al Divinității, prin care ea a voit să întărească slăbiciunea umanității⁷³¹.

Prin aceasta, ca și dreptului și moralității, stoicii li atribuiau societății o demnitate foarte înaltă. Originar oamenii au fost într-o luptă a tuturor împotriva tuturor, pînă cînd apoi ei au încheiat pace și au introdus norme de drept în viața lor⁷³².

După originea lor oamenii sînt participanți la rațiunea divină și ca atare toți sînt egali⁷³³. Ei formează împreună cu zeii un stat. Cicero amintește mereu și mereu că oamenii formează o comunitate și în numele acesteia el cere umanizarea războaielor și mai ales blîndețe față de cei învinși. În timp ce Platon și Aristotel reprezentau o concepție retrogradă, după care ar exista oameni liberi și sclavi, popoare care stă-

730. Din acest motiv, Kant îi laudă mult pe filozofii stoici.

731. Vezi: Seneca, *De beneficiis* IV, 18; Seneca, *De Legibus* I, § 16.

732. Vezi: Horatiu, *Satire* I, Buch III, V, 98.

733. Epictet I, 3, 2; Vezi: G. Duvair, *De la sainte Philosophie. Philosophie morale de stoïques*, Paris, 1946.

pînesc și altele care de la natură sînt inferioare și deci trebuie să fie stăpînite, pentru stoici toți oamenii sînt egali. Zenon a conceput un stat ideal, care să cuprindă pe toți oamenii, căci toți au dreptul la libertate. Iar Chrisip considera pe sclavi a fi numai zilieri pe viață⁷³⁴, ceea ce vrea să spună că starea lor nu este o stare de drept, ci una determinată de situația socială. Din această pricină, Seneca neagă dreptul nobililor⁷³⁵ și obiceiul după care meritele strămoșilor sînt transmise urmașilor. El zice: «Un atrium plin cu chipurile strămoșilor nu înobilează. Nimeni n-a trăit pentru gloria noastră și ceea ce a fost înaintea noastră, nu ne aparține. Sufletul înobilează, căruia îi este dat ca din fiecare situație să se ridice deasupra destinului»⁷³⁶.

Dacă toți oamenii sînt egali, atunci cea mai bună formă de guvernămînt este democrația. Alți stoici aseamănă societatea cu un organism ale cărui organe nu sînt egale. Din această pricină Seneca caută să justifice regalitatea. Regele este în stat, ceea ce este sufletul în corp⁷³⁷. Regalitatea este voită de natură, așa cum vedem acest lucru atît la animale, cît și la albine⁷³⁸. În general însă stoicii recomandă că cea mai bună constituție este aceea în care trebuie să fie amestecate regalitatea, aristocrația și democrația⁷³⁹.

De o importanță mai mare este din acest punct de vedere la stoici filozofia dreptului, reprezentînd ideea, influențați de Platon, că pedeapsa este necesară, nu pentru că s-a greșit, ci ca să nu se greșească, deci, pedeapsa este un mijloc curativ⁷⁴⁰. Tot la fel și pentru stoici pedeapsa are trei scopuri: 1) să determine pe criminali la căință; 2) să îndrepte, prin teamă, pe cetățeni; 3) prin înlăturarea celor care se dovedesc a fi de neîndreptat și prin aceasta să fie feriți ceilalți cetățeni de decădere morală. Primul scop se poate realiza prin pedepse mai blînde. Cel pedepsit trebuie să piardă prin pedeapsă ceva, căci cine n-are ce pierde trăiește fără de chibzuință. Pentru realizarea scopului al doilea, pedeapsa trebuie să fie foarte rar aplicată. O pedeapsă prea des aplicată nu mai are efect.

Aceeași atitudine o au stoicii și față de căsătorie, muncă și alte preocupări umane. În opoziție cu epicureii, stoicii apără familia⁷⁴¹. De asemenea, în concordanță cu ideea solidarității organismului social, stoicii prețuiesc munca manuală, ce era așa de disprețuită la Platon⁷⁴² și

734. Seneca, *De benef.* III, 22 și Cicero, *De off.* § 41.

735. Seneca, Epictet 44, 5.

736. Deși aceasta nu-l împiedică pe Seneca să apere drepturile nobililor. Vezi: *De benef.* IV, 30, 4.

737. Seneca, *De clementia* I, 3—5. Lucrarea a fost închinată lui Nero.

738. Este o eroare a lui Seneca, care crede că albinele au un rege.

739. Vezi: Diogene Laertius, L. VII, 1, 131.

740. Vezi: Hildebrand, *Gesch. und System der Rechts- und Staatsphil.* I, p. 215.

741. Zenon, *Fragm.* 178.

742. *Politica* III, 3.

Aristotel ⁷⁴³. La Chrisip, de exemplu, găsim că acesta numește o virtute cu numele „εὐπνοα“, așadar hărnicia ⁷⁴⁴. Iar Cleante vorbește despre iubirea față de muncă, pe care acesta a și dovedit-o.

Dar nu toți stoicii au aceeași atitudine față de muncă și mai ales față de munca fizică. Reprezentanții stoicismului mijlociu se reîntorc la concepția platonicească despre muncă. Panaetius ⁷⁴⁵ și Posidonius ⁷⁴⁶ disprețuiesc cu totul munca.

Reprezentanții stoicismului roman dimpotrivă se îndepărtează de la ideea retrogradă că munca manuală ar fi ceva înjositor pentru un filozof. Cicero, Seneca, Musonius, Epictet și chiar Marc Aureliu accentuează marea importanță morală pe care o are munca manuală pentru solidaritatea umană ⁷⁴⁷. Toți aceștia apără ideea că toți oamenii sînt egali, căci — după cum aminteam mai sus — fiecare suflet omenesc este o parte a Divinității. Toți oamenii sînt frați și fiii acesteia ⁷⁴⁸. Între oameni nu există deosebire de rang, între stăpîni și sclavi, nobil și om de rînd ⁷⁴⁹. Iubirea față de oameni nu contrazice rațiunea, zice Epictet.

f. **Relația stoicismului cu alte școli filozofice.** Stoicii au avut strînse relații cu peripateticienii și cu reprezentanții sceptici ai Academiei platonice. Pe aceștia din urmă îi combate Epictet ⁷⁵⁰.

Școala platonicească a degenerat în sec. al II-lea î.Hr. în scepticism; reprezentantul cel mai însemnat al acestui scepticism a fost, după cum se știe, Karneade, care a combătut orice teologie cît și epistemologie stoică ⁷⁵¹, ceea ce a determinat reacția stoicilor. Epictet de ex. încearcă să reducă scepticismul reprezentanților Academiei platonice la «ad absurdum», punînd în gura acestora afirmațiile: oameni, fiți convinși că nimeni nu este convins! Sau credeți nouă, că nimeni nu crede ceva ⁷⁵².

Și mai încordate erau relațiile dintre epicurei și stoici. Diogene Laertius relatează că un anume Diotimos, stoic, a răspîdit tot felul de vești nefavorabile pe seama lui Epicur și chiar i-a atribuit 50 de scrisori false ⁷⁵³. Seneca, dimpotrivă, îl prețuiește mult pe Epicur. Totuși și acesta acuză pe epicurei că au trădat virtutea în folosul plăcerii ⁷⁵⁴. Epictet însă îi combate vehement pe epicurei. El îi acuză că prin teoriile lor coboară

743. *Statul*, III, 14 (405 a).

744. Vezi: Dyroff, *op. cit.*, p. 85

745. Vezi: Bannhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1897, II, pp. 74, 235; Schnekel, *Die Philos. der mittleren Stoa*, 1890, p. 277.

746. Epictet I, 3, 2.

747. *Idem*, III, 22, 16.

748. Seneca, *Epistola* 44; *De benef.* III, 28.

749. Epictet II, 19, 20.

750. *Ibidem*.

751. Cicero, *De nat. deorum*, I, § 4.

752. I, 20, 5.

753. Diog. Laertius, X, 3—8.

754. *Epist.* 90, 35.

pe om sub animalitate, că distrug dreptatea și respectul și prin aceasta ei sînt elemente retrograde în viața socială ⁷⁵⁵. Epictet recunoaște totuși că mulți epicurei au un nivel de viață superioară concepției lor teoretice, dar în general ei sînt orbi în ceea ce privește «adevăratul rău al existenței» ⁷⁵⁶.

Făcînd abstracție de contradicțiile etice dintre stoici și epicurei, stoicii reprezintă concepții contrare celor epicureice și în problemele teoretice. Pentru epicurei Divinitatea este în afara lumii, pentru stoici Ea este immanentă lumii. Epicureii vorbesc despre atomi materiali, stoicii despre cele patru elemente; pentru epicurei lumea este infinită în timp și spațiu, pentru stoici ea este mărginită ⁷⁵⁷; epicureii sînt politeiști, stoicii înclină spre monoteism; pentru epicurei lumea este stăpînită de întîmplarea oarbă, pentru stoici dimpotrivă ea este dirijată de Providență. Apoi epicureii cred în libertatea absolută a voinței, stoicii reprezintă ideea că și acțiunile umane sînt supuse legității. Stoicii reprezintă ideea că începutul omenirii ar fi constituit o epocă de aur, Epicur neagă acest lucru. Pentru epicurei sufletul este muritor, stoicii afirmă nemurirea sufletului. Stoicii prețuiesc gloria, Epicur dimpotrivă o condamnă. Contrazicerea dintre stoici și epicurei se întinde chiar și cu privire la terminologie. Se pare că intenționat stoicii dau unor termeni întrebuințați de epicurei alt sens.

g. **Stoicii și științele pozitive.** Stoicii au prețuit și științele pozitive. Zenon a scris nu numai opere filozofice ci și scrieri literare și istorice. La fel și Chrisip a scris opere cu caracter gramatical și istoric ⁷⁵⁸. Știința a fost cultivată mai ales de stoicismul mediu sau de mijloc. Panaetius n-a fost numai astronom, contribuind la elaborarea unei noi teorii a cometelor ⁷⁵⁹, ci și geograf și istoric, căci a scris o lucrare despre Socrate și școala socratică cît și o istorie a religiilor ⁷⁶⁰. De asemenea și Posidonius a fost un cercetător foarte activ în multe domenii. Iar Seneca a ținut treaz interesul pentru cercetările științifice în stoicismul roman. Acesta, deși n-a făcut studii speciale în domeniul științelor naturii, are totuși meritul de a fi răspîndit cunoștințele din acest domeniu la care ajunseseră un Aristotel și un Posidonius. Făcînd abstracție de faptul că și Seneca crede în superstiții, el vorbește totuși despre legi ale naturii (*jura naturae*) care stăpînesc peste tot, atît sub pămînt, cît și pe pămînt ⁷⁶¹; apoi el crede, ca dealtfel toți stoicii, în necesitatea inexora-

755. 23, II, 20, 25.

756. II, 20, 37.

757. Seneca, *Nat. Quaest.* VI, cap. 32.

758. Este vorba de studii logice, Vezi: *Sammlung der Fragm. Chrisipps*: în «*Annales Academiae Lovaniensis*», vol. IV, 1820—1821.

759. Schmekel, *op. cit.*, p. 230.

760. Idem, p. 237.

761. *Nat. Quaest.* III, 37.

bilă a destinului. Dar Seneca lasă totuși o sferă liberă și pentru acțiunile omenești și de aceea zice că «zeii au lăsat ceva nehotărît, ca aceasta să se întoarcă în bine, atunci cînd zeii sînt rugați sau se fac făgăduințe solemne»⁷⁶². La cea mai mare parte dintre stoici găsim o mare admirație pentru frumusețea naturii⁷⁶³.

Din această pricină mulți oameni de știință au fost atrași spre stoicism. Amintim aici cîțiva dintre aceștia: vestitul matematician Euclid din Alexandria, astronomul Aratos, geograful și astronomul Eratosthene, vestitul medic A. Cornelius Celsus, Athenaeus Attaleia, care a întemeiat în Roma, pe temeiul fiziologiei stoice, o școală medicală pnevmatică, gramaticul Krates din Mallos și istoricul Apollodor.

BIBLIOGRAFIE

Vezi la sfîrșitul capitolului: Stoicismul epocii imperiale.

2. EPICUREISMUL

a. **Epicur și școala sa.** Epicur s-a născut în anul 342 î.Hr. în insula Samos, ca fiu al atenianului Neocle de profesie învățător (Grammatodidasalos) și colonist pe această insulă. Despre mama lui Epicur — Chaerestrate — se spune că umbla din casă în casă pentru a da sfaturi în legătură cu anumite preziceri cu explicarea unor formule mitice și cu alungarea spiritelor rele⁷⁶⁴. Unii autori ne relatează că Epicur a venit la Atena în vîrstă de 18 ani, în timpul în care Xenocrate ținea lecții la Academie, iar Aristotel se afla în Calcis⁷⁶⁵. Căci, cu toată situația precară din punct de vedere material a părinților săi, tînărul Epicur s-a bucurat de o educație destul de temeinică. El însuși ne istorisește că, la vîrsta de 17 ani citise cosmogonia lui Hesiod și fiindcă acesta spunea că totul își are originea în Haos, el a pus întrebarea profesorilor lui: de unde este acest haos? Aceștia n-au fost în stare să-l mulțumească cu răspunsurile lor și astfel începu să studieze filozofia pentru a se dumiri în această chestiune⁷⁶⁶. De aceea Epicur se mîndrește cu cultura, pe care el și-a format-o pe cale autodidactică, deși ideile esențiale pe care el le-a unit în sistemul său erau cunoscute⁷⁶⁷.

Întors în Atena, ca să satisfacă serviciul militar, Epicur l-ar fi ascultat pe Xenocrate și a studiat operele lui Democrit. Situația în Atena era cu totul schimbată față de aceea în care au trăit și gîndit un Socrate, Platon și Aristotel. Grecia ajunge sub domnia macedonenilor, care

762. *Ibidem*, II, 37.

763. Seneca, *De benef.* IV, 23; Cicero, *De nat. Deorum* II, 97—104; Epictet II, 16, 32 și III, 3, 16; Marc Aureliu XI, 27.

764. Diogene Laertius, X, 11.

765. *Ibidem*.

766. *Ibidem*.

767. Fr. A. Lange, *op. cit.*, I, p. 77.

alungă și pe coloniștii din Samos. Tatăl lui Epicur se refugiază în Colofon, unde îl urmează și fiul lui. Despre următorii zece ani din viața lui Epicur nu mai avem nici o știre. Probabil că în acești ani el s-a adîncit în studiul filozofiei, fiindcă în anul 310 î.Hr. îl întîlnim, în etate de 32 de ani, în orașul Mytilene de pe insula Lesbos, iar mai tîrziu în Lampaskos unde el și-a cîștigat cei dintîi aderenți pe Metrodor, Poliaen, Idomeneus și Leonteus care au și format aici o comunitate epicureică, des vizitată de Epicur.

Epicur s-a întors la Atena în timpul cînd era arhonte Anaxicrates (307—306 î.Hr.), unde a întemeiat o școală filozofică, ce îi poartă numele, cam în același timp în care Zenon din Kitton a întemeiat școala stoică. De aceea așa cum acesta din urmă și-a primit numele de «Stoa poikile», tot asemenea și școala epicureică și-a primit numele de la grădina pe care o cumpărase Epicur cu scopul de a-și putea aduna aici elevii săi. Din această pricină epicureii mai erau numiți și «cei din grădină». Se spune că Epicur ar fi pus la intrare în grădina sa următoarea inscripție : «Străinule, tu te vei simți bine aici, căci aici cel mai înalt bun este plăcerea» ⁷⁶⁸.

Dar spre deosebire de Academia platonice și școala peripatetică, școala epicureică o ducea greu din punct de vedere material, aceasta din pricină că Epicur nu pretindea nici un onorariu pentru cursurile sale, așa cum pretindeau cea mai mare parte dintre conducătorii de școli filozofice din vremea aceea. Epicur primea însă daruri de la prietenii săi bogați, pe care el le întrebuinta exclusiv pentru întreținerea școlii sale ⁷⁶⁹. Se relatează despre Epicur că, cu ocazia unui asediu al Atenei, el a împărțit toate rațiile de alimente spunînd că «în timpuri de lipsuri și mizerie înțeleptul înțelege să dăruiască, mai bine decît să ia, fiindcă acesta posedă în suferința sa cea mai mare comoară».

Așa a condus Epicur școala sa timp de 36 de ani cînd, slăbit de o boală grea, piatră la vezica urinară, a murit în anul al doilea al Olimpiadei a o sută douăzeci și șaptea, în vîrstă de 72 de ani ⁷⁷⁰. Înainte de a muri, Epicur îi scrie elevului său Idomeneus o scrisoare în care-i comunică acestuia următoarele : «Ți-am scris în această zi fericită, care-i cea din urmă a vieții mele. După ce mi-am trăit zilele vieții mele fericit și acum mă găsesc în fața sfîrșitului, îți scriu următoarele : durerile mele fizice sînt așa de mari că la mărirea lor nu mai poate fi adăugat nimic ; dar ele sînt întrecute de veselie sufletului meu, pe care mi-o produce amintirea faptelor și a ideilor noastre. Și într-un mod demn de conduită ta încă din fragedă tinerețe față de mine și de filozofie, te rog să ai

⁷⁶⁸ Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁶⁹ Prof. Dr. A. Schmidt, *Epikurs Philosophie der Lebensfreude*, 1921, p. 11.

⁷⁷⁰ Adică 271 î.Hr. ; Vezi : Diog. Laert. X, 16.

grijă de copiii lui Metrodor»⁷⁷¹. În testamentul său, citat de Diogene Laertius, Epicur a dăruit grădina școlii sale, care a mai durat mult timp până în secolul al III-lea d.Hr. când dispare fără de urmă⁷⁷².

Epicur a fost un scriitor foarte prodigios. Diogene Laertius afirmă că ar fi scris cca 300 lucrări, în care Epicur n-ar fi citat nici un autor, ci ele ar cuprinde numai ideile sale originale⁷⁷³. Se spune că Epicur n-ar fi fost întrecut în această privință decât de către Chrisip, însă acesta din urmă cita mult din alți autori⁷⁷⁴.

Din scrierile lui Epicur ni s-au păstrat următoarele : 1) Testamentul său⁷⁷⁵ ; 2) trei scrisori ce cuprind o scurtă schiță a fizicii, meteorologia și etica ; 3) dintre cele 38 de cărți «Despre natură», cartea a III-a și a IX-a, în parte scrise pe suluri de papirus găsite la Herculaneum⁷⁷⁶ ; 4) *κύρια δόξα* (Principii fundamentale), ce erau scrise și învățate pe din-afară de elevi ; 5) Un număr mai mare de fragmente din alte scrieri⁷⁷⁷.

Elevii cei mai cunoscuți ai lui Epicur sînt : Metrodor și Hermachos, cel dintîi a murit înaintea lui Epicur, iar al doilea i-a urmat la conducerea școlii, apoi Kolotes, împotriva căruia a scris Plutarh, Apollodor, care ar fi scris 400 de suluri, Polystratos, Timocrates, Idomeneus, Zenon din Sidon, Diogenes din Tars⁷⁷⁸ și Orion⁷⁷⁹. Printre acești discipoli este numită și o femeie cu numele de Themista, soția lui Leonteus. Însă cel mai însemnat elev al lui Epicur este fără îndoială Titus Lucretius Carus (97 î.Hr.—55 d.Hr.), a cărui poezie didactică «Despre natură», reprezintă un izvor neprețuit pentru cunoașterea filozofiei epicureice.

Epicureii împart și ei filozofia în : fizică, logică, canonică și etică.

b. Canonica și filozofia naturii. Pentru Epicur știința nu avea un scop în sine, ci ea era considerată a fi un simplu mijloc, care trebuie pus în slujba fericirii omului. Acesta este scopul cel mai înalt al științei cit și al filozofiei. De aceea la epicurei filozofia nu mai năzuiește să ajungă la o clarificare asupra lumii, ci teoria filozofică formează un fundament al artei de a trăi. Epicur nu numai că subestima importanța savantlicului, dar el osîndea și cercetările dialectice, definițiile, împărțirile, argumentările subtile, ce erau în așa de mare cinste la stoici, la academicieni și peripateticieni. Epicureii resping dialectica, fiindcă

771. În această scrisoare, este exprimată concepția lui Epicur despre plăcere.

772. Vezi testamentul citat în întregime la Diog. Laert. *op. cit.*, X, 467.

773. Vezi : Diog. Laertius X, XVII, p. 470.

774. *Ibidem*.

775. Ele ar fi aparținut lui Philodemos.

776. Vezi ediția Orelli, 1818.

777. O expunere admirabilă a acestor scrieri în limba germană este «*Epicureea*», ed. H. Usener, Leipzig, 1887.

778. Filozof epicureu, poet și gramatician, citat la Strabon. Opera lui «*Ἐπιλεκτοὶ λόγοι*» în 20 cărți e citată de Diog. Laert.

779. Citat numai de Diogene Laertius.

pentru ei adevărul nu se descoperă printr-un joc speculativ cu concepte. În acord cu senzualismul și materialismul lor, scopul științei constă în descoperirea lucrurilor neclare, neevidente, invizibile (ἄδηλα) cu ajutorul lucrurilor clare, evidente, vizibile (φανερὰ), care le servesc primelor drept semne. Astfel fumul vizibil (φατνόμενος sau ὁρατός) este indiciul, semnul existenței focului, care este neclar și invizibil pe dealul din fața noastră, unde se vede numai fumul. Dealtfel, la epicurei, nu poate fi vorba despre implicații și cuprinderi de concepte unele în altele, ca în opera logică aristotelică, după cum nu era vorba nici la stoici. De asemenea nici retorica și nici elocvența nu erau apreciate de epicurei; acestea nu aveau pentru Epicur nici o valoare reală. De aceea acesta este de părere că adevăratul filozof face mult mai bine să țină cont numai de fapte și să arunce la o parte tot balastul savant, care nu contribuie cu nimic la progresul cunoașterii naturii și la eliberarea spiritului uman din cătușele nebuniei. Marea pasiune a lui Epicur era cunoașterea naturii, fiindcă numai cunoașterea acesteia, credea el, poate să elibereze pe om de spaima superstițiilor și de groaza morții. Numai după ce omul știe ce pretinde natura, ce este conform cu natura, el poate deveni și mai bun și mai moral ⁷⁸⁰.

Epicur nu este deci un disprețuitor al științei în genere; el este numai un disprețuitor al cunoștințelor lipsite de valoare, al speculațiilor cu cuvinte, al lucrurilor ce nu sînt suficient fundamentate pe experiență. Pentru Epicur concepția despre lume și viață trebuie să fie fundamentată pe științele naturii, căci numai pe acestea și cu acestea este posibilă știința culturii, al cărei scop practic este arta vieții.

Epicur este de părere că atît o edificare și o desăvîrșire a omului, din punct de vedere spiritual, cît și fizic, cît și progresul umanității spre o autodeterminare liberă, nu sînt posibile decît pe temeiul rațiunii. Rațiunea înseamnă pentru Epicur cea mai adîncă înțelegere a legilor care guvernează fenomenele naturii.

c. **Teoria cunoașterii.** După cum am spus, Epicur împarte și el filozofia în logică, fizică și etică; logica pentru fizică, fizica pentru etică. Logica este considerată sub numele de «Canonică» a fizicii ca introducere, ca teoria pură a cunoașterii, iar fizica ca o introducere în morală ⁷⁸¹. Partea privitoare la fizică cuprinde întreaga teorie despre natură și se află în cele 37 de cărți ale operei «Despre natură» și, într-o formă elementară, în scrisori ⁷⁸². Partea privitoare la etică tratează despre lucrurile pe care trebuie să le alegem și despre cele pe care trebuie

780. O idee ce va influența pe toți filozofii materialişti. Vezi: Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. I.

781. Diogene Laertius, X, 30.

782. Dintre scrisori au rămas trei citate de Diog. Laertius.

să le evităm. O putem găsi în cărțile «Despre felurile de viață», în «Scriori» și în tratatul «Despre scop»⁷⁸³.

Pentru Epicur criteriul adevărului în privința teoretică este percepția, în practică sentimentul de plăcere sau neplăcere; teoria cunoașterii este — la Epicur — pur senzualistă, așa cum întreaga sa filozofie este o filozofie a sensibilității. Originea oricărei cunoașteri este sensibilitatea, simțurile. Epicur presimte ceea ce va afirma mai târziu filozoful englez John Locke: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*. Senzația este datul nemijlocit, care nu mai are nevoie de nici o dovadă. De unde să se ia această dovadă? Din rațiune? Dar și aceasta este dependentă de simțuri și fiind deci dedusă este și mai puțin vrednică de crezare decât simțurile. Dar dacă noi n-am crede simțurilor — zice Epicur — atunci n-am avea nici un criteriu al adevărului și astfel am fi lipsiți de posibilitatea oricărei convingeri precise și cu aceasta am fi lipsiți și de posibilitatea oricărei activități: aruncați încoace și încolo, noi n-am fi în stare să gândim o idee și nici să facem ceva. Dar noi n-avem nici un temei să tragem la indoială mărturiile simțurilor, nici chiar ale așa-ziselor înșelări ale simțurilor, căci și în acestea eroarea nu se află în percepții ca atare, ci numai în judecata noastră.

Considerațiile acestea le înțelegem și mai bine, dacă cunoaștem psihologia lui Epicur. Pentru acesta sufletul este constituit dintr-o materie caldă de o finețe extraordinară. Filozofii epicurei vor dezvolta această concepție pentru a o completa în unele privințe. Epicur este de părere că sufletul constă din patru părți și anume: dintr-o materie caldă, alta ce este asemenea aerului, alta ce este asemenea suflării și, în sfârșit, dintr-o materie fără de nume, ai cărei atomi sînt așa de fini, că nu pot fi asemănați cu atomii lumii fizice. Materia aceasta este răspîndită în întregul agregat (ἄθροισμα) al corpului. Gîndit în felul acesta sufletul este la Epicur o entitate și ca atare o parte veritabilă a corpului: un organ al acestuia și nu ceva independent ca o esență a acestuia.

Împărțirea aceasta pe care Epicur o face între diferitele materii din care este constituit sufletul, îl duce pe acesta la următoarea împărțire psihologică: materia ce nu poate fi numită, ce constituie partea rațională a sufletului «spiritual» (νοῦς, λόγικον, animus), iar din amestecul celorlalte trei elemente materiale se produce partea nerațională sau sufletul în sens restrîns (ψυχή, ἄλογον, anima). Prin această distincție, zice Kafka, se pare că Epicur vrea să separe facultatea «conștientă» a sufletului de cea «inconștientă» și să arate că numai spiritul este localizat în piept, în timp ce sufletul nerațional este răspîndit în întregul corp.

783. Scrierile: *Despre felurile de viață* și *Despre scop* sînt pierdute. Scrierile acestea se găsesc indicate la Diog. Laertius, X, 27—28.

Percepția este înțeleasă ca fiind ceva tot material, căci Epicur explică fenomenul percepției în felul următor: Percepțiile se nasc în urma faptului că particulele nespuse de fine de la suprafața lucrurilor radiază în toate părțile și astfel pătrund, ca niște copii ale lucrurilor, prin simțurile noastre. Senzațiile se produc în noi prin ceva din afară, care emană de la obiecte și care vin și intră în noi, în organele senzoriale și produc senzațiile ⁷⁸⁴. După moarte sufletul se descompune ca și corpul în atomii din care a fost compus, așa că despre o nemurire a acestuia nu poate fi nici o vorbă. După moarte noi nu mai simțim nimic, dar, din această pricină, noi nu trebuie să ne temem de moarte. Moartea este ceva indiferent, căci, zice Epicur, atîta timp cît noi sîntem, moartea nu există, iar în clipa cînd există moartea, nu mai sîntem noi. De aici concluzia lui Epicur că noi nu ne întîlnim cu moartea.

Iată de ce viața omului se desfășoară între naștere și moarte.

Logica lui Epicur este senzualistă și empiristă, așa cum este de fapt întreaga lui filozofie. Filozofia epicureică este o «filozofie a senzorialului» ⁷⁸⁵. Scopul întregii filozofii și al acestei logici este să descopere normele cunoașterii și criteriile adevărului. În urma cercetărilor sale, Epicur găsește că aceste norme și criterii își au fundamentul lor ultim în percepția senzorială. Întreaga noastră cunoaștere își are originea, după Epicur, în simțuri, așa că afirmația lui Locke că «nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu» și că la naștere sufletul este «tabula rasa», ar părea a fi — după cum am spus —, presimțită și de Epicur. Senzația — elementul cel mai simplu al cunoașterii — singură este ceva nemijlocit, singură și evidentă, ceva ceea ce nu mai are nevoie de altă fundamentare. De unde ia senzația această evidentă? Din rațiune? Aceasta este dependentă de simțuri, așa că singurul criteriu al adevărului rămîne evidența senzației. Epicur este de părere că, în toate cazurile în care ni se pare că simțurile înșeală, eroarea nu se află în percepția senzorială, ci în judecata noastră; în intelectul nostru, care nu ne lasă să vedem ceea ce simțurile ne arată.

Epicur știe să facă deosebirea între un adevăr obiectiv și altul subiectiv. Adevărul obiectiv se fundamentează pe concordanța între imaginea psihică și un anumit obiect ⁷⁸⁶. Această afirmație Epicur și-o sprijină pe faptul că, după părerea lui, și visurile și închipuirile bolnavilor mintali sînt în sine adevărate, căci ele sînt produse de ceva real; eroarea se naște abia atunci cînd se depășește adevărul subiectiv ⁷⁸⁷.

784. Diogene Laertius, *op. cit.*, X, 49. Fapt verificat de fizica modernă.

785. Dr. H. Schmidt, *Epikurs Philosophie der Lebensfreude*, 1921, p. 30.

786. Ueberweg crede că aici Epicur a confundat realitatea psihică cu adevărul. Ueberweg, *Grundriss*, I, 4 Aufl. p. 220.

787. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 32.

Eroarea se află în falsul raport al percepției cu obiectul său. Genetic, eroarea se naște atunci când un savant ar explica fals un fenomen cerosc. Percepția este adevărată, dar raportarea la o cauză anumită este falsă⁷⁸⁸. Atunci când noi confundăm imaginea cu lucrul, impresia subiectivă cu subiectul, noi ne găsim în eroare; dar această eroare nu poate fi pusă pe seama simțurilor, ci în socoteala părerii pripite⁷⁸⁹.

Prin repetarea continuă a unei percepții identice se produce în noi, în memoria noastră, o reprezentare generală sau o noțiune. Însă noțiunea sau reprezentarea generală este mai puțin sigură decât reprezentarea singulară originară. Dar cea dintii are o mare însemnătate pentru gândire și pentru înțelegerea dintre oameni⁷⁹⁰, căci ea este aceea care ne apare în minte atunci când spunem un cuvânt, cu care indicăm un lucru. Limba devine astfel, la Epicur, un mijloc prin care trezim în noi amintirea unor intuiții anumite — reprezentările generale — ce formează o treaptă mai înaltă a științei⁷⁹¹.

Epicur afirmă, așadar, hotărît că criteriul adevărului tuturor afirmațiilor generale este confirmarea acestora prin percepția senzorială, care devine astfel temeiul întregii cunoașteri. Ideile generale sînt de aceea simple «păreri» sau ipoteze. Părerile pot fi adevărate sau false. Ele sînt adevărate când sînt confirmate de percepții, sau cel puțin nu sînt contrazise de nici o percepție, și sînt false atunci când nu sînt confirmate de nici o percepție sau sînt contrazise de percepții. Din acest motiv sîntem îndreptățiți să spunem că Epicur nu s-a putut ridica deasupra empirismului nativ al omului simplu și că el n-a luat de la Democrit decât elementul senzualist și nu și pe cel raționalist. Cunoașterea rațională își pierde la Epicur orice valoare.

d. Filozofia naturii. Caracteristic în ceea ce privește fizica epicureică este faptul că Epicur nu cercetează natura dintr-un interes pur științific, ci el este determinat de intenții etice. Principiul fundamental al filozofiei epicureice era reducerea fenomenelor naturii, în opoziție cu explicarea teleologică religioasă, la cauze pur naturale și materiale. El era de părere că explicarea teleologică îl ține pe om sub puterea superstițiilor și într-o spaimă continuă. De aceea, Epicur își propune să elibereze pe om de această spaimă și de superstiții și să-i redea acestuia liniștea sufletească (*ἀταξία*, *ataraxia*)⁷⁹². Fiindcă dacă omul își dă seama că în natură totul se întîmplă în chip necesar și după legi interne, acesta scapă de sub tirania superstițiilor de tot felul și astfel el își cîștigă liniș-

788. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 82.

789. Diogene Laertius, X, 52.

790. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 33.

791. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 34.

792. Epicur, *Fragm.* 531; Diogene Laertius, X, 128; X, 119, 120; X, 143; X, 78.

tea interioară (*ârapația*). Și Epicur mai credea că nu poate face acest lucru mai bine decât cu ajutorul filozofiei democritiene, care i se părea a fi cea mai științifică.

Epicur însuși a recunoscut că scrierile lui Democrit i-au dat impuls, ca să se ocupe cu filozofia și că este un elev al acestuia⁷⁹³. Același lucru îl susțin și cei doi prieteni și elevi ai lui Epicur: Leonteus și Metrodor. Și, într-adevăr, ideea centrală a filozofiei lui Epicur este ideea democriteană că în realitate nu există decât atomii și spațiul gol⁷⁹⁴, că «nimic nu se poate naște din nimic, nici chiar prin voința zeilor». Pentru Epicur a fost necesară teoria că nu există decât atomi și spațiul gol — pe care el și-a însușit-o de la democriteanul Neusiphanes — fiindcă a fost silit de aceeași necesitate, ca și Democrit, să ajungă la un substrat constant al tuturor lucrurilor și al tuturor schimbărilor din lume⁷⁹⁵. Ideea lui Epicur este că atât o creație absolută, cât și o distrugere absolută a lumii sînt tot atât de imposibile și schimbările calitative se prezintă mereu ca fiind o asemenea producere sau dispariție absolută a opozițiilor și de aceea elementele ultime ale realității — atomii — nu pot poseda decât caracteristici deosebitoare cantitative și nu și calitative⁷⁹⁶. Împărțirea fiecărui lucru compus duce, în ultimă analiză, la anumite părțicele, ce nu mai pot fi împărțite, așadar la atomi, ce constituie substratul neschimbat al tuturor lucrurilor. Atomii trebuie să fie neschimbători și individuali, fiindcă în caz contrar, dacă împărțirea s-ar continua în nemărginit, atunci la sfîrșit s-ar năruî totul în neant și apoi din acest neant s-ar produce iarăși toate lucrurile, ceea ce, după Epicur, este cu neputință⁷⁹⁷.

Să presupunem, zice Lucretius Carus, un elev al lui Epicur, că atomii ar putea fi împărțiți la nesfîrșit. Atunci ar mai putea oare exista vreo deosebire între lucrurile mici și cele mari? Nici una, căci atunci ar însemna că atât lucrurile mai mari cît și cele mai mici ar fi constituite deopotrivă din infinit de multe părțicele, ceea ce epicureului i se pare a fi absurd. De aceea atomii sînt entități ultime, ce nu mai pot fi împărțite, nici distruse, din motivul că aceștia nu mai au în ei nici un spațiu gol: *atomii sînt eterni*.

Afară de mărime, formă și greutate, atomii nu mai au nici o calitate. Culoarea, căldura și mirosul își au originea în amestecul atomilor. Epicur, ca dealtfel și Lucretius, explică clar ideea că impresia schimbărilor calitative este produsă numai prin «amestecul» și «dezameste-

793. Diogene Laertius, X, 40.

794. *Ibidem*.

795. Și fiindcă acest substrat este material, epicureismul este materializat. Diog. Laert. X, 54—55.

796. *Ibidem*.

797. Idee desmințită de fizica modernă.

cul» atomilor, aşadar prin schimbări cantitative. Producerea acestui amestec presupune posibilitatea pe care o au atomii de a se mişca cât şi spaţiul gol.

Fr. A. Lange este de părere că această idee, prin care se neagă existenţa stărilor interioare, în opoziţie cu mişcările şi combinaţiile externe, este caracteristica fundamentală a oricărui materialism. «Prin acceptarea stărilor interioare atomul se transformă în monadă şi cu aceasta are loc mişcarea înspre idealism sau naturalism panteist.»⁷⁹⁸

Epicur combate şi părerea lui Aristotel că spaţiul ar fi mărginit şi că elementele ar avea un loc natural, prin aceea că afirmă că spaţiul ar fi ceva omogen şi că atomii cad cu aceeaşi viteză în spaţiul gol sau vid. Nemărginirea spaţiului şi nemărginirea atomilor corespund, căci, zice Epicur, dacă spaţiul ar fi mărginit iar numărul atomilor nemărginit, atunci aceştia din urmă n-ar avea loc în spaţiu şi invers, dacă spaţiul ar fi nemărginit, iar numărul atomilor mărginit, atunci aceştia ar fi răspîndiţi prin spaţiu şi n-ar ajunge niciodată să formeze lumea şi lucrurile dintr-însa.

Democrit explica formarea lumii prin aceea că el făcea ca teoretic atomii, în mişcarea lor, să se lovească unii de alţii şi astfel să formeze vârtejuri, care devin astfel originea formării lucrurilor⁷⁹⁹. Epicur nu acceptă această explicare, fiindcă atomii n-au posibilitatea să devieze din calea lor. De aceea el atribuie atomilor spontaneitate, libertate şi autodeterminare, graţie cărora aceştia se întîlnesc, într-o deviere, fără de nici o cauză, din drumul necesar al mişcării lor, deviere pe care el o numeşte «clinamen». În felul acesta Epicur părăseşte explicarea pur causală a formării lumii şi el face acest lucru pentru a salva libertatea de voinţă a omului, fără de care Epicur ştia că nu este posibilă nici o etică.

Din aceste vârtejuri ale atomilor se nasc lumile, căci, dacă universul este infinit şi dacă lumea noastră nu este decît o parte din acest univers, atunci, după Epicur, există o infinitate de asemenea lumi, conform cu ideea că spaţiul şi numărul atomilor este infinit⁸⁰⁰. Şi dacă universul, ca totalitate, este etern⁸⁰¹, totuşi diferitele lumi, cum este a noastră, sînt produse şi, ca atare, trecătoare⁸⁰². Căci această infinitate de lumi se găseşte într-o eternă devenire şi trecere, atomii amestecîndu-se şi despărţindu-se mereu şi mereu. În urma infinitelor posibilităţi de a se combina ale atomilor, şi lumile ce se nasc din aceste amestecuri sînt foarte dife-

798. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 80.

799. Paragraful 61 din Diogene Laertius, *op. cit.*, conţine o prefigurare genială a două legi ale fizicii moderne clasice: a legii lui Newton şi a legii inerţiei a lui Galileo Galilei.

800. Diogene Laertius, X, 89.

801. *Ibidem*, X, 39.

802. *Ibidem*.

rite. Se poate întâmpla ca o lume să semene cu alta, dar din motivul că în nemărginirea timpului se pot produce toate combinaţiile posibile între atomi, nu se poate întâmpla ceva ceea ce n-ar mai fi fost. Este aceasta ideea veşnicei reveniri a asemănătorului ⁸⁰³.

Este clar că în urma acestei concepţii mecaniciste, Epicur nu putea ajunge decât la ateism. Pentru acesta lumea nu este stăpinită decât de materiale şi de către legile absolut necesare ale acesteia, care exclud atât creaţia din nimic cât şi conducerea universului de către o providenţă divină. Cauzele pentru care Epicur acceptă ateismul sînt următoarele : opoziţia lui faţă de pasivismul stoicilor, grija faţă de salvarea libertăţii de voinţă şi acţiune a omului şi năzuinţa după o fericire supremă. Dar totuşi este interesant că, deşi acest filozof neagă existenţa unei Providenţe divine în lume, totuşi, contrazicîndu-se, afirmă că credinţa în zei este o condiţie esenţială pentru ca omul să poată ajunge la fericire.

Interesantă este şi concepţia epicureică despre zei. Epicur afirmă că zeii sînt fiinţe corporale, frumoase ⁸⁰⁴, constituite din atomi eterici şi, ca atare, asemenea oamenilor ⁸⁰⁵. Epicur le atribuie zeilor chiar şi deosebiri de sex, fiindcă el credea că forma omenească este cea mai frumoasă şi pentru că fericirea, virtutea, raţiunea şi sufletul nu pot exista decât în legătură cu un trup omenesc ⁸⁰⁶. Dar, totuşi, zeii lui Epicur sînt netrecători şi nespūs de fericiţi ; două caracteristici esenţiale ale acestora, asigurate prin aceea că zeii nu se află în lume ci în spaţiile intermundane (meta kosmia), aşadar departe de schimbările din lume, unde ei gustă, într-o linişte fericită şi mulţumire deplină fericirea lor, fără ca să se intereseze cîtusi de puţin de destinul lumilor sau de acela al omului. Conştient de contrazicerea dintre corporalitatea zeilor şi netrecerea acestora, Epicur caută să ocolească această contrazicere cu afirmaţia că zeii ar avea un corp eteric, fiindcă atomii acestui corp sînt nespūs de străvezii.

e. Etica epicureiană. Ca şi etica stoică, şi etica epicureiană îşi are originea în aceeaşi neputinţă a înţeleptului de a se salva din agitaţiile vieţii şi ale lumii, pentru a realiza completa autarchie faţă de acestea. Dar, spre deosebire de stoici, care credeau că pot realiza această stare desăvîrşită cu ajutorul raţiunii din om, prin aceea că datorită raţiunii acesta biruie afectele şi poftele, epicureii năzuiesc după o formă a vieţii în care omul suferă cît mai puţin posibil şi gustă cît mai intens plăcerea. Pentru Epicur «plăcerea este începutul şi ţelul unei vieţi fericite», ea este «bunul nostru cel dintîi şi propriu» ⁸⁰⁷. Liber faţă de durere şi teamă,

803. Prof. Dr. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 59. Vezi : Xénia Atanassievitch, *L'atomisme d'Epicure*, Paris.

804. Prof. Dr. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 82 ; Diog. Laertius, X, 123.

805. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 76.

806. Cicero, *De natura deorum*, I, 18.

807. Diogene Laertius, X, 129.

liber față de grijiile obișnuite ale mulțimii, o viață într-o bucurie liniștită, aceasta este cea mai înaltă fericire. Epicur pleacă în etica sa de la ideea, fundamentală pentru el, că toate ființele și deci și omul năzuiesc de la natură să ocolească durerea și să trăiască plăcerea, ce duce la fericire. Stoicii combat această părere, fiindcă aceștia o considerau nu numai falsă, ci de-a dreptul periculoasă, deoarece, pentru aceștia instinctul de conservare al omului nu este îndreptat spre plăcere, ci spre scopul natural pe care-l prescrie rațiunea, plăcerea fiind doar un fapt secundar ce decurge dintr-o acțiune conformă cu rațiunea. Hotărîtor în ceea ce privește determinarea acțiunilor umane — și deci determinarea vieții virtuoză — nu este, după stoici, plăcutul și plăcerea, ci binele și conformitatea acestor acțiuni cu rațiunea. Dar despre antagonismul dintre etica stoică și cea epicureică vom trata mai departe.

Epicur crede că fiecare plăcere este un bun⁸⁰⁸ și durerea este un rău, de aceea plăcerea devine pentru acest filozof cel mai înalt bun și scopul ultim al existenței înțeleptului, iar durerea singurul rău de care trebuie acesta să se ferească. «Plăcerea este absența suferinței din corp și a tulburării din suflet». Dar, pentru a înlătura o interpretare falsă a eticii lui Epicur, trebuie să accentuăm că pentru fericirea supremă nu este suficientă o satisfacere a necesităților pe care le pretinde clipa, plăcerea în mișcare, cum pretindea Aristip, ci trebuie ajunsă plăcerea continuă, a «liniștii», ce urmează după satisfacere (τῆς ψυχῆς ἀταραξία)⁸⁰⁹.

Dar ce se înțelege la Epicur prin plăcere? Cicero este acela care a tradus grecescul „ἡδονή“, prin cuvîntul latin «voluptas», care înseamnă un fel de veselie a sufletului și o excitare plăcută în corp. Cu această traducere Cicero nu exprimă sensul dat de Epicur plăcerii, fiindcă acesta găsea sensul plăcerii în lipsa oricărei dureri, în libertatea față de ceea ce este rău, într-o liniște adîncă a sufletului, sau în «ataraxia», așadar în liniștea de nezdruncinat a vieții sufletești, în acel «nil admirari» al lui Horatius. Măsura plăcerii este sentimentul (πάθος). Dar nu orice plăcere este demnă de năzuința înțeleptului și nu orice durere trebuie ocolită, mai ales aceea ce nu are ca urmare o plăcere mai înaltă. Plăcerea originară și temeiul tuturor plăcerilor sau sentimentelor de plăcere este, după Epicur, desigur, plăcerea corporală, plăcerea senzorială. Epicur nu putea gândi plăcerea, dacă el ar fi făcut abstracție de toate plăcerile simțurilor. Elevul lui Epicur, și anume Metrodor, se exprimă și mai radical cînd zice: «Fiecare început al valorii este plăcerea burtii, tot produsul plin de înțelepciune ajunge la sfîrșit la aceasta».

Accentuarea și a plăcerii senzoriale a fost cauza că epicureismul a fost atît de denigrat și a făcut ca pînă astăzi numele de «epicureu» să fie

808. Vezi: Diogene Laertius, X, 31.

809. Diogene Laertius, X, 128.

un nume disprețuit. Dar trebuie să accentuăm faptul că Epicur nu se oprește numai la această plăcere a simțurilor, pe care s-o ridice apoi la rangul de valoare supremă a vieții înțeleptului, cum făcea Aristip, ci el prețuiește infinit mai mult *plăcerea spirituală*, înțeleasă ca *ataraxia*⁸¹⁰, ca o urmare a acelei stări de liniște interioară, în care înțeleptul cercează cauzele acțiunilor sale și reușește să distrugă superstițiile de tot felul ce-i neliniștesc sufletul. Când noi lămurim, zice Epicur⁸¹¹, că plăcerea este cel mai înalt bun, noi nu înțelegem prin aceasta plăcerile desfrînatului și în genere numai plăcerea senzorială, cum cred unii, care ne înțeleg greșit, ci aceea ca și corpul și sufletul să fie libere de suferințe și neliniște. Nu succesiunea de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală, nu desfătarea cu delicatețe și mese îmbelșugate fac viața fericită, ci judecata sobră, ce caută motivele fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Pentru aceasta este necesară înțelegerea, înțelepciunea⁸¹². În aceasta, zice Epicur, își au originea toate virtuțile⁸¹³. Epicur reprezintă ideea că este mai bine să fii nefericit într-un mod rațional, decît să fii fericit într-un mod nerațional. O plăcere sau o fericire mică, neînsemnată, poate să placă cuiva; dar cea mai mare și mai nobilă trebuie să și-o cîștige și păstreze numai rațiunea.

Epicur face deosebirea între poftă (*cuppido*), naturale și nenaturale; primele se împart apoi în poftă: necesare și nenecesare. Poftele necesare duc la fericire; iar celelalte la lipsa de neplăceri și la conservare.

Concluzia la care ajunge Epicur în urma acestei împărțiri este că este necesară o măsurare (*συμμέτρησις*) a plăcerilor după esența și urmarea mijlocită și nemijlocită pe care o au acestea. Prin aceasta virtutea se transformă în etica epicureică într-o artă a măsurării, ce n-are alt rost decît să cîntărească plăcerea prezentă față de plăcerea sau neplăcerea viitoare și să hotărască — fără să fie indusă în eroare de impresia subiectivă mai vie — pentru plăcerea obiectivă adevărată sau împotriva neplăcerii adevărate⁸¹⁴. Această măsurare înțeleptul o face cu ajutorul înțelegerii sau a înțelepciunii. Plăcerea și neplăcerea sînt desigur dependente și de stările și instinctele corpului, însă acestea pot fi stăpînite de spirit. Dar importante nu sînt stările corporale, ci situația în care se află spiritul. La afirmația filozofilor cirenaici că durerile fizice sînt mai grele decît cele psihice, Epicur răspunde: nicidecum! căci corpul nu suferă decît durerile prezente, în timp ce sufletul și pe cele prezente, trecute sau viitoare. În același raport se află plăcerile pre-

810. Prof. Dr. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 90.

811. Vezi: Diogene Laertius, X, 131.

812. *Ibidem*.

813. *Ibidem*.

814. Diogene Laertius, X, 130.

zente sufletești cu cele viitoare. Spiritul gustă deopotrivă plăcerile prezente, trecute și viitoare. În acest sens, plăcerile trecute fiind evocate cu putere, pot acoperi și anihila durerile prezente. Iar plăcerile viitoare intră în calculul și măsurătoarea plăcerilor, deoarece Epicur respinge plăcerile prezente, dătătoare de mari suferințe viitoare și preferă neplăceri prezente în vederea unor plăceri viitoare.

Sprijinit pe acest principiu, Epicur recomandă următoarele :

1) Ceea ce este fericit și veșnic nici nu are supărări, nici nu supără pe altul ; întrucât nu este stăpinit nici de minie, nici de simpatie ; căci fiecare din acestea presupune o slăbiciune.

2) Moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm. Ea nu are nici o legătură nici cu cel viu nici cu cel mort, căci pentru cel viu nu există încă, iar cel mort nu mai există el ⁸¹⁵.

3) Omul înțelept nici nu cere neapărat să trăiască viața, nici nu se teme de încetarea ei. Nici nu-i este silă de a trăi și nici nu socotește încetarea vieții ca un rău ⁸¹⁶.

4) Moartea nu are nici o legătură cu noi, căci trupul, după ce s-a risipit în elementele lui, nu mai are simțire și ceea ce nu are simțire nu are nici o legătură cu noi ⁸¹⁷.

5) Mărirea plăcerii își atinge limita în înlăturarea oricărei suferințe. Când plăcerea este prezentă, atât timp cât este neîntreruptă, nu există nici durere, nici tristețe, nici amîndouă împreună.

6) Nu-i cu putință să trăiești o viață plăcută, fără a trăi cu înțelepciune, cumsecade și cu dreptate și nu-i cu putință să trăiești cu înțelepciune, cumsecade și cu dreptate, fără să duci o viață plăcută. Cine nu posedă ceea ce este necesar pentru o viață dusă cu înțelepciune, cumsecade și cu dreptate, acela nu poate duce o viață plăcută.

7) Dacă orice plăcere ar fi în stare de acumulare, prin repetarea în timp și pe întreaga structură a corpului sau, în orice caz, pe părțile principale ale naturii omeștești, n-ar mai exista niciodată vreo diferență între o plăcere și alta ⁸¹⁸.

8) Dacă lucrurile care produc plăceri ar libera cu adevărat pe destrăbălați de temerile minții și de cele inspirate de fenomenele cerești sau atmosferice, frica de moarte, frica de suferință ; dacă, mai departe, aceste plăceri li învață să-și limiteze dorințele, n-am putea învinovăți niciodată asemenea persoane, căci ele ar fi atunci din toate părțile năpădite de plăceri și de nicăieri nu le-ar reveni vreo durere sau tristețe, singurul lucru în care constă răul ⁸¹⁹.

9) Ar fi cu neputință să alungăm teama cu privire la lucrurile de cea mai mare importanță, dacă omul n-ar cunoaște natura întregului univers, ci ar trăi în frica a ceea ce ne spun miturile. De aceea fără studiul naturii nu există o desfătare a plăcerilor curate ⁸²⁰.

815. Diogene Laertius, X, 125.

816. *Ibidem*.

817. *Ibidem*, X, 139. Acest lucru îl spune Epicur limpede și în aceeași formă și în Scrisoarea către Menoiceus (§ 124).

818. Diogene Laertius, X, 142.

819. Diogene Laertius, X, 143.

820. *Ibidem*, X, 143.

10) Norocul intervine numai arareori în viața înțeleptului; cele mai mari și mai multe hotărâri ale acestuia au fost și sînt și vor fi luate de rațiune, de-a lungul întregii vieți.

11) Omul drept se bucură de cea mai deplină pace a spiritului, pe cînd cel nedrept este copleșit de neliniști de tot felul.

De asemenea, Epicur mai recomandă «totul cu măsură», «lipsește-te bucuros de ceea ce nu ai», «obișnuiește-te la un mod de viață simplu», «fugi din calea plăcerilor costisitoare», pentru a putea păstra sănătatea, iar farmecul plăcerilor să rămînă mereu proaspăt. «Vrei — îi scrie Epicur elevului său Idomeneus — să-l îmbogățești pe Phytocles, atunci nu trebuie să-i înmulțești banii acestuia, ci să-i împuținezi poftele»⁸²¹. Pentru Epicur exercitarea virtuții este indisolubil legată de plăcere.

Epicur mai recomandă vitejia, acțiunea și dreptatea, fiindcă nedreptatea chinuie sufletul cu prezența ei.

La toți filozofii de pînă acum am văzut că se prețuiește virtutea ca scop suprem al vieții. Pentru Epicur însă virtutea este numai un mijloc în slujba celui mai înalt scop: plăcerea. De asemenea și înțelepciunea nu este decît maestrul ce trebuie să procure plăcerea, așa că nu virtutea face pe om fericit, ci plăcerea pe care aceasta o produce⁸²². Plăcerea este alfa și omega filozofiei epicureice; plăcerea este punctul de plecare și punctul terminus al fericirii umane, cum se exprimă Epicur către Menoikeus.

Epicur este de părere că nu oricine poate să ajungă la înțelepciune, ci numai aceia care au anumite predispoziții și au deprins exercițiul. Dar acela care a ajuns la înțelepciune o posedă ca pe o calitate pe care n-o mai pierde niciodată și cu aceasta el a realizat viața fericită. Căci viața fericită constă — pentru epicurei — într-o liniște filozofică, caracterizată prin aceea că filozoful își stăpînește poftele și disprețuiește tot ceea ce i-ar tulbura sufletul, cum este viața publică, gloria, onorurile, distincțiile și bogăția. Înțeleptul disprețuiește toate aceste lucruri, pentru că el trăiește printre oameni și totuși departe de agitațiile vane și nebune ale vieții, asemenea unui zeu, care asistă la reprezentarea unei comedii sinistre.

Foarte curioasă este concepția pe care Epicur o are despre relația dintre individ și societate. În etica epicureiană nu se vorbește nicăieri despre conceptul de datorie, pe care ar avea-o individul față de societatea în care trăiește. Statul și justiția au rostul de a asigura dreptatea, pentru ca indivizii să nu se vatăme unii pe alții⁸²³. Dar pentru Epicur este mult mai înțelept ca omul să trăiască departe de viața politică.

821. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 92.

822. Idee pe care a criticat-o Cicero în: *De finibus bonorum et malorum* și *Părinții Bisericii*. Vezi concepțiile acestora despre epicureism la: Alb. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Paderborn, 1973, p. 56, 59, 66, 99, 136, 151.

823. Diogene Laertius, X, 150.

«Trăiește în obscuritate», aceasta este recomandăția epicureianului. Din năzuința după liniștea interioară cât mai desăvârșită, Epicur este împotriva căsătoriei și a familiei, deși nu o interzice cu totul. Sfatul lui este ca înțeleptul să se abțină de la căsătorie, din pricină că aceasta aduce cu sine griji și mizerii ce neliniștesc sufletul. Cu o putere de descriere genială Lucretius caută să arate influențele nefaste pe care le are iubirea asupra filozofului ⁸²⁴. Epicur nu prețuiește decât prietenia, care, zice el, înăbușește viața și o tonifică ⁸²⁵.

Importanța epicureismului. Dintre concepțiile filozofice de după Aristotel, epicureismul este aproape singurul care are o formă dogmatică. În școala epicureiană cuvintele lui Epicur erau considerate ca fiind ultima înțelepciune, capabilă de a ferici pe oameni. De aceea subliniem, ca un fapt curios, că nu se cunoaște cazul ca un filozof epicureu să se fi alăturat unei alte școli filozofice. Această atitudine sectară dovedește importanța mare pe care o avea etica pentru epicurei.

Epicur a avut mulți elevi, dintre care numim: Timocrates din Lampascos, Idomeneus, Leonteus din Lampascos, Pitocles, Metodora din Lampascos, Apollodoros, Athenaios, Hermachos, care a urmat lui Epicur la conducerea școlii.

Epicureismul a fost reînviat pe la anul 200 d.Hr. în timpul imperiului de către Diogene din Oinanda, în provincia Licia, care a fixat pe o piatră — descoperită de curînd — preceptele epicureice. Dar acela care a influențat cultura antică și cea modernă în sensul epicureismului a fost Lucretius Carus, prin cunoscuta sa poezie: «De rerum natura», în care acesta expune concepția epicureică într-un stil de o poezie neîntrecută. Datorită acestei poezii epicureismul va reînvia în timpul Renașterii în filozofia lui Laurentiu Valla (sec. XVI) și a lui Gassendi (sec. XVII), cât și în sistemele materialiştilor moderni.

BIBLIOGRAFIE

Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung dargestellt*, ed. II, 5 vol., Tübingen-Leipzig, 1859—1868 (cu bibliografie); H. Usener, *Epicurea*, 1887; M. Guyau, *La Morale d'Epicure*, 1878; Kreibitz, *Epikurs Persönlichkeit und seine Lehre*, 1886; A. v. Gleichen-Russwurm, *Epikurs Lehre*, 1909; E. Joyau, *Epicure*, 1910; Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, p. 96—122; Brochard, *La morale d'Epicure*, 1905; Dr. H. Schmidt, *Epikurs Philosophie der Lebensfreude*, 1921; L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1932; Renault, *Epicure, Lucrèce*, Paris, 1936; W. Schmidt, *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*, Leipzig, 1936; *The Stoic and Epicurean Philosophers. Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*. Ed. and Introd. by Whytney J. Oates, New York, 1940; A. Cresson, *Epicure: Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Et. des extraits de Lucrèce par E. Duhront, Paris, 1940 (trad. și în limba spaniolă); G. Copella, *Epicuro*, Milano, 1942; G. Copella, *Vita di Epicuro*, Milano, 1942; Atanassievitch, *L'atomisme d'Epicure*, 1956; A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, 1956; A. Keim, *L'epicuréisme*, 1956; De Witt W. Norman, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1957; E. Tielsch, *Der Materialismus Epikurs. Versuch einer Korrektur*, în: «Philos. nat.» 1970 (12); *Epicure et les epicu-*

824. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 102.

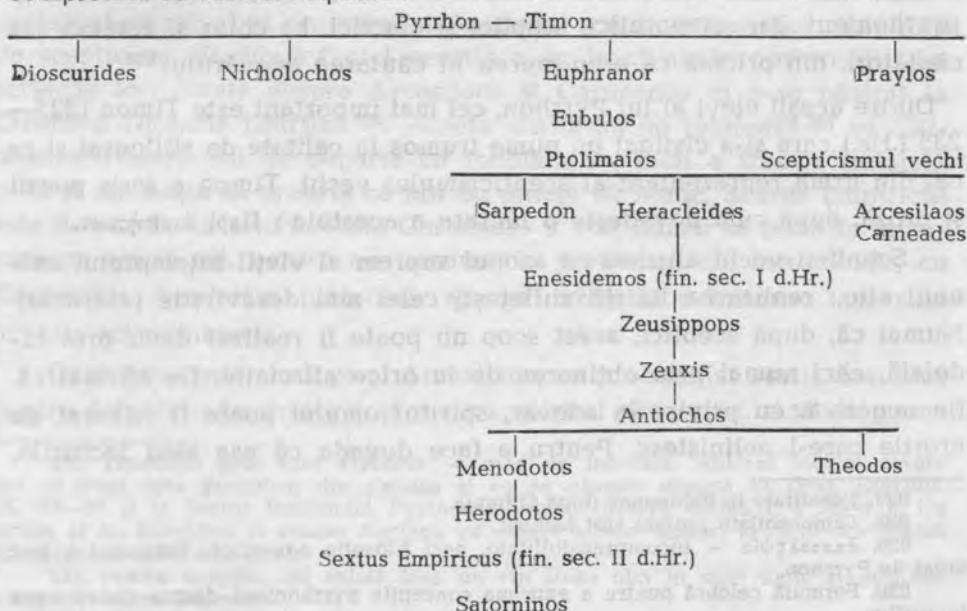
825. Diogene Laertius, X, 148.

riens. Textes choisis par J. Brun (Les grands textes), Paris, 1971; G. B. Kerferd, *Epicurus doctrine of the soul*, în «Phronesis», 1971 (16); B. Farington, *The Faith of Epicurus*, London, 1969; Al. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Paderborn, 1973; M. Heidegger, *Heraklit*, Hrsg. von M. S. Frings, 1979.

3. SCEPTICISMUL

Certurile aprige dintre cele patru școli filozofice despre care am vorbit pînă acum: școala platonice, peripatetică (aristotelică), stoică și epicureică, care, fiecare combătînd pe toate celelalte, pretindea că deține adevărul, tind tot mai mult, către sfîrșitul antichității, să provoace nesiguranță în ceea ce privește cunoașterea unui adevăr general valabil, sau, în unele cazuri, să trezească năzuința de a aduna mecanic crîmpeie de idei din toate sistemele filozofice și să le contopească într-un sistem mai cuprinzător, în care să se împace toate antinomiile dintre diferitele școli filozofice. În cazul întii certurile duc la scepticism, iar în cazul al doilea spre eclecticism⁸²⁶.

Desigur despre o școală filozofică sceptică nu poate fi vorba. Totuși în secolul al IV-lea d.Hr. s-a încercat o expunere a ideilor sceptice și această încercare a avut și urmași. Așa se face că putem vorbi despre următoarele direcții sceptice: 1) Scepticismul vechi; 2) Scepticismul Academiei de mijloc și 3) Scepticismul nou. Iată, sub formă schematică, tabloul filozofilor sceptici în succesiunea lor, așa cum este dată de Diogene Laertius la sfîrșitul expunerii vieții lui Timon din Philisas și completată cu cei care lipsesc:



826. Eclectism, de la grecescul «ἐκλέγειν» — aleg.

a. **Scepticismul vechi.** Scepticismul vechi a fost întemeiat de Pyrrhon din Elis⁸²⁷, despre care știm foarte puține lucruri. Acesta ar fi trăit între 360—270 î.Hr. și se crede că ar fi luat parte împreună cu maestrul său, democriteanul Anaxarch, la campaniile lui Alexandru cel Mare, ajungând pînă în India unde a cunoscut gimnosofiștii indieni și magii⁸²⁸. Pyrrhon a trăit în orașul său natal unde a ajuns vestit pentru liniștea lui sufletească, de care dădea dovadă în toate împrejurările. El a murit la adînci bătrînețe, fără să lase posterității nici o scriere. Toate datele despre Pyrrhon le avem furnizate de Diogene Laertius în «Despre viețile și doctrinele filozofilor», cartea IX, cap. XI, care, citînd pe Hecataios din Abdera, ne spune că Pyrrhon reprezenta o filozofie agnostică⁸²⁹ și suspendarea oricărei judecăți, afirmînd că nu există nici frumosul, nici uritul, nici dreptatea, nici nedreptatea. La fel, cu privire la toate lucrurile, susținea că nu există nimic cu adevărat și că oamenii săvîrșesc fapte în conformitate cu obiceiul și cu convenția, căci orice lucru nu-i mai mult într-un fel decît în altul⁸³⁰.

Pyrrhon a combătut pe sofîști și prin felul lui de a fi și-a cîștigat mulți elevi. Cei mai importanți au fost: Hecaios din Abdera, Timon din Phlius, autorul lucrării «Silloi» și Nausiphanes din Theos, care ar fi fost, după unii, profesorul lui Epicur⁸³¹. Toți aceștia au fost numiți pyrrhonieni, dar și aporetici, sceptici și efectici, ba chiar și zetetici sau căutători, din pricină că erau mereu în căutarea adevărului⁸³².

Dintre acești elevi ai lui Pyrrhon, cel mai important este Timon (325—235 î.Hr.) care și-a cîștigat un nume frumos în calitate de stillograf și ca cel din urmă reprezentant al scepticismului vechi. Timon a scris poezii și proză, după cum dovedește o lucrare a acestuia: *Περὶ ἀισθησέως*.

Scepticii vechi afirmau că scopul suprem al vieții înțeleptului este unul etic: realizarea liniștii sufletești celei mai desăvîrșite (ataraxia). Numai că, după sceptici, acest scop nu poate fi realizat decît prin în-doială, căci numai prin abținerea de la orice afirmație, fie afirmativă, fie negativă, cu privire la adevăr, spiritul omului poate fi eliberat de erorile care-l neliniștesc. Pentru a face dovada că așa stau lucrurile,

827. Localitate în Peloponez lîngă Olimpia.

828. Gimnosofiștii indieni sînt fahirii.

829. *ἀκαταληψία* — incomprehensibilitate, deci filozofie agnostică. Termenul a fost creat de Pyrrhon.

830. Formulă celebră pentru a exprima concepția pyrrhoniană despre cunoașterea lucrurilor.

831. Vezi: Diogene Laertius, X, 7 și 8.

832. P. Dumont, *Le scepticisme et la phénomène, Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, 1972.

scepticii au fixat zece moduri de îndoială sau «tropi»⁸³³. De aceea cine vrea să ajungă la liniștea sufletească, trebuie — zice Timon — să știe trei lucruri: 1) Cum sînt lucrurile; 2) Cum să ne comportăm față de acestea; 3) Ce folos avem din această comportare? La aceste întrebări Timon răspunde: 1) Felul cum sînt lucrurile în sine nu vom putea ști niciodată⁸³⁴; Percepțiile noastre se raportează numai la apariția acestora, așa că părerile și concepțiile noastre despre lucruri se fundamentează numai pe obișnuință. Oricărei afirmații despre lucruri i se poate opune o contraafirmație tot așa de veridică. Deci agnosticism și relativism. La întrebarea a doua el răspunde: 2) Noi nu putem afirma niciodată una cu siguranță și să zicem: este așa, ci cel mult: mi se pare că ar fi așa, ceea ce înseamnă că este mai bine să ne reținem de a afirma ceva apodictic cu privire la adevărul despre lucruri⁸³⁵. Din pricina acestei rețineri, în a face o judecată, scepticii au fost numiți și «ephectici». Natural, acest lucru nu înseamnă deloc că scepticii ar fi renunțat la știință, dimpotrivă Sextus Empiricus îi consideră pe sceptici a fi mult mai cu experiență decît ceilalți oameni, iar Galen afirmă despre Pyrrhon că era un căutător fervent al adevărului. Aceasta este însă contrazicerea flagrantă de care s-au făcut vinovați scepticii.

b. **Academia sceptică de mijloc și cea nouă.** După Crates, a urmat la conducerea Academiei platonice, Arcesilaos din Eolia (318—244 î.Hr.) care este, împreună cu Carneades din Cirene (217—132 î.Hr.) reprezentantul principal al așa-numitei Academii sceptice de mijloc, stăpinită de scepticism. Și, fiindcă nici aceștia n-au lăsat nimic posterității din scrierile lor, datele despre Arcesilaos și Carneades ni s-au păstrat la Cicero și Diogene Laertius⁸³⁶. Acesta din urmă ne relatează⁸³⁷ că Carneades a mers atît de departe cu îndoiala sa, încît a tras la îndoială pînă și afirmația sa proprie că noi nu putem ști nimic. Sextus Empiricus este de părere că prin aceasta Carneades a voit numai să pună la încercare pe elevii săi, pentru a-i conduce la platonism. Și, într-adevăr, cu Carneades, Academia platonice ajunge iarăși la o înflorire, așa cum aceasta era odinioară.

Carneades este și el, ca și Arcesilaos, un probabilist vestit, mai ales pentru talentul său oratoric și pentru spiritul său critic. Așa se spune

833. Termenul grec este «τρόπος» — mod de îndoială. Autorul teoriei despre cei 10 tropi este Enesidem din Cnosos și ea se găsește expusă la Diog. Laertius, IX, 79—88 și la Sextus Empiricus, *Pyrrhoneici hypotyposesis*, cartea I, § 36—178. Un urmaș al lui Enesidem și anume Agrippa va reduce aceste moduri la cinci, iar Sextus Empiricus le reduce la două.

834. Pentru sceptici, nu există însă un «în sine» nici în sens logic și nici ontologic, ci numai «apariții».

835. «Eu mă rețin de a afirma» (ἐπέχεσθαι), sau «eu nu pot ști», sau «fiecărei teze i se opune o antiteză» sînt expresii sceptice.

836. Vezi: Diogene Laertius, IV, 28—45.

837. *Ibidem*, 40—66.

că fiind trimis la Roma — împreună cu stoicul Diogenes din Babilon și cu peripateticianul Critalaos — pentru a obține crușarea Atenei de un impozit oneros, Carneades a zăpăcit pe romani cu strălucitoarea sa dialectică, cu care el știa să argumenteze cu o egală putere de convingere pentru și împotriva dreptății. Faptul acesta a făcut pe Caton Censorius să-l combată și să determine senatul să încheie tratativele mai repede, pentru ca delegația greacă să se întoarcă la Atena și să nu strice tineretul roman ⁸³⁸.

Carneades combate pe stoici și mai ales pe Chrysipp, care era în acea vreme cel mai vestit filozof dogmatic. Dovezilor pentru existența lui Dumnezeu, pe care Chrysipp le deducea din orinduirea teleologică a lumii, Carneades le opunea prezența răului în lume precum și alte contradicții. Mai departe Carneades neagă posibilitatea unei argumentări precise și severe. Și, ca să facă dovada practică a acestui lucru, după cum ne relatează Lactantiu, Carneades ținea în Roma într-o zi o conferință în care făcea dovada că există dreptate, pentru ca în ziua următoare, într-o altă conferință, să dovedească contrariul.

Carneades nu s-a mărginit să demonstreze imposibilitatea cunoașterii ci a căutat să stabilească o teorie a probabilității. În această teorie el deosebea trei grade de probabilitate: 1) Reprezentările ce sînt considerate numai ca ceva în sine; 2) Reprezentările ce sînt probabile și nu contrazic alte reprezentări; 3) Reprezentările ce sînt confirmate multilateral de experiență. De exemplu, am reprezentarea unui lucru înclăcit; atunci pot zice: aceasta este sau o frînghie sau un șarpe (probabilitatea de primul grad). Faptul că nu se mișcă, întărește probabilitatea că nu este un șarpe (gradul al doilea). Iar dacă lovesc corpul respectiv și acesta nu se mișcă spontan ca un corp viu, pot zice, cu al treilea grad de probabilitate, că aceasta este o frînghie.

Academia nouă. După Carneades Academia platonice se apropie de dogmatismul stoicilor, părăsind, cel puțin în parte, probabilismul sceptic, pentru a urma o tendință eclectică. Așa bunăoară, Filon din Larisa († 80 î.Hr.) afirmă, mijlocind între Carneades și stoici, că există totuși o știință evidentă. La fel și Antiochus din Ascalon părăsește cu totul scepticismul și acceptă un eclecticism ieftin. Acesta afirmă că adevărul se află în afirmațiile acceptate de toți filozofii adevărați. Acesta este cazul la filozofii platonici, peripatetici și stoici.

După acești platonici, Academia nu mai este reprezentată de nici un filozof veritabil aproape 400 de ani.

c. Scepticismul nou (sec. I î.Hr. — sec. III d.Hr.). Scepticismul renaște în marea metropolă, Alexandria, și aceasta prin Enesidemios din Cnossos (sec. I î.Hr.) care se întoarce iarăși la scepti-

838. Plutarch, *Cato major*, c. 22; Cicero, *De orat.* II, 37—38.

cismul de factură pyrroniană⁸³⁹. Acesta este cunoscut fiindcă a sistematizat argumentele sceptice împotriva oricărei cunoștințe sigure, motive pe care el le numește «tropoi», adică moduri de a provoca îndoiala fără a îndemna la afirmații dogmatice. Enesidemos fixează și el zece asemenea motive⁸⁴⁰, pe care le împarte în două grupe, după substratul de la care pornesc: senzoriale (ta pfainomena) și judecățile logice (ta noumena). Acestea au menirea să descopere relativitatea întregii cunoașteri omenești. Enesidemos se consideră adept al lui Heraclit și crede că metoda sceptică este cheia cu ajutorul căreia se poate ajunge la înțelegerea concepției heraclitene despre curgerea tuturor lucrurilor. Căci acest filozof nu neagă posibilitatea înțelegerii lucrurilor, ci el recunoaște posibilitatea cercetării empirice. El recunoaște chiar și valabilitatea principiului cauzalității, dar combate orice afirmație dogmatică. Scepticismul lui Enesidemos are de aceea o valoare pozitivă, prin aceea că el nu neagă cunoașterea adevărului, ci caută să fundamenteze cercetarea acestuia pe îndoială. Și pentru Enesidemos senzația este singurul criteriu al adevărului.

Un alt reprezentant al acestui scepticism este Agrippa (sec. I d.Hr.). Acesta a fost urmașul lui Enesidemos. Agrippa a redus numărul tropilor la cinci și anume: 1) Contradicțiile diferitelor păreri despre același lucru; 2) Nevoia de a merge la infinit pentru a dovedi ceva (regressus ad infinitum); 3) Relativitatea cunoștințelor senzoriale; 4) Arbitrarul afirmațiilor dogmatice, agățarea disperată a filozofilor de un principiu, pe care-l socotesc a fi ultim și evident prin sine însuși, pentru a scăpa de fatalul «regressus ad infinitum»; 5) Așa numita dialelă: orice principiu (A) folosit pentru a dovedi o afirmație (B) are el însuși nevoie de afirmația întrebuintată (B) pentru a fi întemeiat la rindul său, deci, orice dovedire este ori un regres la infinit, sau un cerc vicios, o dialelă, o învîrtire pe loc⁸⁴¹.

Acești tropi au fost reduși, după cum relatează Diogene Laertius, de un anonim la doi și anume: 1) nimic nu poate fi cunoscut prin sine însuși, fie prin simțuri, fie prin rațiune, ceea ce înseamnă că nimic n-are în sine o evidență nemijlocită și 2) nimic nu poate fi cunoscut printr-un altul, căci, dacă am încerca acest lucru, sau mergem la infinit, sau ne învîrtim într-un cerc vicios.

Scepticismul acesta nu este o sofistică ieftină, ci mai curînd un fel de pozitivism sau un «ein Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers», cum se exprimă Kant⁸⁴². El este lăudat mai ales de către natura-

839. Vezi: Sextus Empiricus, *Pyrrhon hypot.* I, c. 3 § 7.

840. Diog. Laert. IX, 79—88.

841. Sextus Empiricus, *op. cit.*, I, c. § 32—33.

842. Un maestru care înlătură dogmatismul.

liști; cei mai mulți dintre sceptici sînt medici. La sfîrșitul secolului al II-lea d.Hr. exista în Alexandria o școală a medicilor empiriști, care căutau să înlăture toate părerile dogmatice cu privire la cauza și tratamentul bolilor și nu țineau cont decît de observație. Reprezentantul cel mai de seamă al acestui empirism sceptic a fost medicul Sextus, numit și «Empiricus» (cca 200—250 d.Hr.). De la acesta au rămas trei lucrări importante pentru cunoașterea scepticismului antic și anume: *Schițe pyronice*, trei cărți; *Contra matematicienilor*⁸⁴³, șase cărți; *Contra dogmaticilor*, cinci cărți; *Contra logicienilor, fizicienilor și eticienilor*. În aceste cărți, Sextus expune toate argumentele pe care el le poate aduce împotriva unei argumentări absolut sigure și mai ales împotriva cauzalității și a argumentelor pentru existența lui Dumnezeu.

În domeniul eticii, scepticii neagă că ar exista valori obiective și adaugă că chiar dacă ar exista asemenea valori, ele n-ar putea fi cunoscute niciodată și chiar dacă ar exista o «artă a vieții», în sensul unei cunoașteri a normelor etice, o asemenea artă n-ar putea fi comunicată, fiindcă nu există nici o posibilitate de a o învăța. O știință a moralei este pentru sceptici un curat nonsens. Din acest motiv, telosul vieții nu este scopul, ci rezultatul ce urmează din renunțarea la orice fel de afirmații, căci numai prin aceasta scepticul ajunge la cel mai înalt bun: ataraxia⁸⁴⁴.

La sfîrșitul considerațiilor pe care le-am făcut cu privire la filozofia acestor școli, pe care noi le-am numit religioase-etice, trebuie să spunem că problema centrală pe care caută s-o soluționeze acestea este problema eliberării de lume⁸⁴⁵. Reprezentanții acestor școli sînt de părere că această eliberare nu este posibilă decît dacă omul încetează să dorească, încetează să sufere, încetează să lupte pentru soluționarea problemelor lumii. Omul trebuie să se situeze pe o poziție în care lumea încetează să-i mai prezinte un bun, o poziție în care pentru el nu mai există nimic bun de dorit, poftele și dorințele au amuțit și voința omului nu mai este mișcată de nimic. Dacă omul vrea să-și cîștige securitatea față de lume, el trebuie să realizeze o formă de viață lipsită de durere... o stare în care el suferă cît mai puțin și gustă cît mai mult fericirea. Această stare reprezintă fericirea epicureului. În sfîrșit, pentru a putea scăpa de neliniștea sufletească, omul trebuie să înceteze de a mai năzui ceva și să renunțe la încercarea de a soluționa problemele lumii, prin aceea că el ajunge la claritate, că acestea nu pot fi soluționate: această îndoială asigură liniștea scepticului⁸⁴⁶. Deci, deși așa de

843. Traduse și interpretate de Von Pappenheim, 1877—81 (Philos. Bibliothek).

844. Contra reprezentanților științelor.

845. Vezi: Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filozofiei sceptice*. În românește de St. Zeletin, București, 1923.

846. Kuno Fischer, *Descartes — Leben, Lehre und Werke.*, 1897, p. 26.

diferite, aceste școli filozofice au totuși o idee comună ce le leagă : este idealul unui om eliberat de lume și al unei conștiințe ce nu se fundamentează decât în sine însăși ; este idealul unei *autarhii* cât mai desăvârșite.

La fel și în ceea ce privește mijloacele prin care epicureii, stoicii și scepticii caută să realizeze această salvare a omului din lume, ele sînt luate numai din lume. «Stoicul, zice Kuno Fischer, încearcă această salvare prin autarchia voinței, pe care el o consideră ca pe o virtute. Această virtute este mîndrul sentiment al demnității și al valorii proprii și acest sentiment al demnității merge pe drumul vanității, ce duce direct în lume. Epicureul caută eliberarea în plăcere, pe care el ar voi s-o transforme într-o stare continuă : această plăcere este sentimentul comod al sănătății proprii, ce se află în mijlocul lumii. Scepticul caută și el eliberarea de lume prin îndoială... Și-această îndoială se fundamentează pe temeuri naturale, pe înțelegerea intelectului natural ce aparține lumii acesteia» ⁸⁴⁷.

De aceea, putem spune, cu același K. Fischer, că idealul cu ajutorul căruia acești filozofi vor să învingă lumea este alcătuit dintr-un material ce aparține aceleiași lumi. Din acest motiv încercările stoicilor, epicureilor și ale scepticilor de a învinge lumea sfîrșesc printr-un naufragiu caracterizat printr-o contradicere cu ei înșiși.

Stoicul se simte bine în conștiința virtuții sale ; el se simte fericit și mulțumit că el nu mai are nevoie să năzuiască și să dorească bunurile acestei lumi și în felul acesta el transformă virtutea într-o plăcere.

Epicureul caută după plăcerea ca starea cea desăvîrșită a vieții, stare ce exclude orice durere, dar cel mai mare dușman al plăcerii sînt plăcerile înseși, și de aceea epicureul este silit să fugă de plăceri și să accepte, tocmai din cauza plăcerii, renunțarea și cumpătarea. Epicureul face din plăcere o virtute.

Filozoful sceptic își face din îndoială o certitudine și ajunge astfel în contradicere cu sine însuși, căci dacă îndoiala e sigură, ea nu mai este sceptică. Iar dacă ea este îndoielnică se suspendă și scepticismul dispare.

BIBLIOGRAFIE

V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887 ; A. Goedeckmeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, 1905 ; Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2 vol. 1904, 1908 ; Léon Robin, *Pyrron et le scepticisme antique*, Paris, 1944 ; W. Capelle, *Die griechische Philosophie*, 3 Teil, *Von Tode Platon bis zur alten Stoua*, 2 Aufl. 1954 ; W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, 1954 ; L. Robin, *La morale antique*, Paris, 1974.

847. *Ibidem*, p. 27.

B.

FILOZOFIA ÎN IMPERIUL ROMAN

1. INTRODUCERE

Poporul roman s-a dovedit a nu avea predispoziții spre speculațiile filozofice, ci era aplecat mai ales spre ceea ce este practic și folositor. În timp ce dreptul roman, administrația romană, strategia militară a legiunilor romane au rămas exemple ce au influențat spiritul uman două milenii. Preocupările ideale cum ar fi poezia, artele plastice și filozofia n-au putut să ajungă în Roma la înflorirea la care acestea ajunseseră în Atena lui Pericle⁸⁴⁸. La fel și credințele religioase ale romanilor erau îmbibate cu tot felul de superstiții. Pentru cercetările în domeniul naturii, romanii nu aveau nici o înțelegere. Preocupările practice stăpâneau suverane peste întreaga viață a poporului roman, fără însă ca acesta să devină materialist^{848 a}, căci romanii considerau stăpânirea peste alte popoare superioară bogăției, iar gloria superioară bunăstării materiale. Virtuțile prețuite de romani erau iubirea de dreptate, curajul, rezistența și disciplina. Iar metehnele romanului erau duritatea, cruzimea și perfidia⁸⁴⁹. Extraordinarul talent organizatoric și virtuțile războinice au făcut națiunea romană mare și puternică. Față de cultura și arta greacă, romanii simțeau repulsie și dispreț. Artă și literatura greacă n-a pătruns decât foarte târziu în Roma, însă odată cu acestea au pătruns și luxul, lăcomia și mai ales imoralitatea popoarelor asiatice. A fost un timp în care Roma devenise un fel de Babilon, în care toate popoarele învinse își găsiseră o nouă capitală. Așa se face că în Roma se deschiseseră diferite școli retorice și filozofice, ce au fost de multe ori interzise și iarăși permise, din pricină că romanii începuseră să se convingă că totuși filozofia are o valoare, mai ales în ce privește menirea morală a omului, fericirea acestuia și pregătirea teoretică pentru conducerea corectă a statului. De aceea tineretul roman a început să meargă în Grecia, pentru ca în orașele acesteia și mai ales în Atena, Rodos și Alexandria, să cunoască înțelepciunea filozofilor greci. Acest lucru devenise într-un timp în imperiul roman aproape o modă. Dar cu toate acestea adevărul este că filozofia n-a înflorit în Roma și că filozofii despre care vom vorbi în cele ce urmează n-au prea contribuit mult la progresul filozofiei și al științei.

Stoicismul mijlociu. Școlile filozofice ce au reușit să se încetățenească în Roma au fost: școala stoică și cea epicureică. Aceasta din

848. Kuno Fischer, *op. cit.*, p. 28. Scepticismul a fost combătut de Sfinții Părinți. Vezi: Texte în Al. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, Berlin, 1973.

848 a. Fr. A. Lange, Bd. I, p. 97.

849. *Ibidem*.

motivul că spiritul celei dintii era înrudit cu spiritul romanilor, iar cea de a doua reprezenta oarecum spiritul progresist al vremii.

Cel dintii gânditor care filozofează în Roma este stoicul Panetius din Rodos (cca 180—110 î.Hr.), care a trăit mult timp în Roma și reușește să câștige pentru filozofie pe Scipio (Emilianus). Panetius considera filozofia a fi o îndeletnicire pur practică și de aceea el prețuia pe lângă filozofii stoici și pe Democrit, Platon și Aristotel. Panetius a îndulcit mult rigorismul moralei stoicilor și a combinat teoria stoică despre dreptul natural cu știința juridică pozitivă a romanilor. Tot acesta a contopit filozofia stoică cu concepția religioasă a romanilor și a realizat un fel de religie filozofică acceptată de clasa cultă, care a fost recunoscută apoi în Roma aproape ca o religie oficială a statului. După unii istorici ai filozofiei, Panetius a mijlocit lui Q. Scevola, care era Pontifex Maximus, concepția aceasta religioasă, cât și poezilor, filozofilor și oamenilor politici romani. Scrierile lui Panetius nu ni s-au păstrat, ci le cunoaștem numai din lucrarea lui Cicero «De officiis».

Elevul lui Panetius a fost Posidonius din Siria (cca 130—50 î.Hr.). Și acesta a combinat idei aristotelice, platonice și ale altor filozofi cu ideile sale stoice. Alături de rațiune acesta recunoaște și sentimentele cât și poftele ca facultăți ale sufletului, iar din acestea el deduce afectele. Posidonius este mult mai dogmatic decât înaintașii săi. El trecea a fi cel mai învățat dintre stoici. În scrierile sale el se ocupă cu probleme de matematică, astronomie, fizică, geometrie, geografie, istorie și gramatică și, din acest motiv, Posidonius este socotit de Th. Gomperz ca fiind singurul savant universal alături de Aristotel în antichitate.

Mai amintim aici pe romanii influențați de stoicism: Cato cel Tânăr (din Utica) și pe geograful Strabo (58 î.Hr.—22 d.Hr.).

2. EPICUREISMUL ROMAN. TITUS LUCRETIUS CARUS

Titus Lucretius Carus s-a născut în 99 î.Hr. și a murit în 55 d.Hr. Despre viața sa nu știm nimic. Fr. A. Lange, care-i dedică un studiu substanțial în a sa celebră lucrare «Geschichte des Materialismus», crede că Lucretius a căutat cu ardoare să găsească un temei filozofic sigur pentru viața sa și el a găsit acest temei în filozofia lui Epicur⁸⁵⁰. Entuziasmat de filozofia epicureiană scrie poezia sau poemul didactic «De rerum natura»⁸⁵¹, și face acest lucru ca să câștige pentru această filozofie

850. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 99.

851. Este socotită ca opera cea mai reușită pe care a putut-o crea spiritul roman.

și pe prietenul său poetul Memmius. În opoziție cu felul de a fi al epicurilor, poemul lui Lucretius este străbătut de duh serios, aproape stoic. Limba în care este scris acest poem este simplă și aspră. Poezii epocii lui Augustus, care depășiseră de mult acest fel de a scrie, îl laudă totuși pe Lucretius.

Poemul său cuprinde șase cărți al căror conținut este următorul: *Cartea întâi*. Religia este originea tuturor superstițiilor și a tuturor grozăviilor, prin teama pe care ea o trezește cu pedepsele veșnice, ea ucide în om bucuria vieții și liniștea sufletească⁸⁵². Din nimic nu se poate naște nimic. Cine afirmă contrariul acela nu este înșuflețit de spiritul științific. Atomii sau începuturile (primordia, principia rerum) se mișcă prin spațiul gol al nesfârșitului univers, iar organizarea teleologică a lumii este numai un caz special între alte cazuri;

Cartea a doua. În cartea aceasta Lucretius se ocupă de mișcarea atomilor și de calitățile acestora. Mișcarea atomilor, zice el, este veșnică, iar forma acestora este foarte variată, când netezi, când aspri și colțuroși etc. Prin forma lor atomii impresionează simțurile noastre. Numărul formelor este mărginit, dar din fiecare formă există o infinitate de atomi. Din combinația acestor atomi se nasc lucrurile, așa cum din combinarea literelor se formează cuvintele. Dintr-o anumită combinație a atomilor și influența acestora se nasc senzațiile. Iar la sfârșitul acestei cărți se găsește expusă concepția materialistilor antici despre numărul infinit al lumilor, care dispar pentru ca să apară iarăși.

Cartea a III-a. În aceasta Lucretius își pune la contribuție toate puterile pentru a lămuri care este esența sufletului și a combate concepția despre nemurirea lui. Punctul de plecare este încercarea de a înlătura frica în fața morții, care, credea Lucretius, este originea tuturor viciilor. Acesta face deosebirea dintre suflet (anima) și spirit (animus). Atât sufletul cât și spiritul sînt, după Lucretius, de natură materială, constituită din atomi rotunzi și foarte mici. Dar atunci cum este posibilă senzația și celelalte fapte sufletești? Ca să poată răspunde la această întrebare dificilă Lucretius susține că mai există o parte a sufletului, ce este nespus de fină și interioară, pe care el o numește «sufletul sufletului»⁸⁵³. Dar întrebarea la care Lucretius nu poate răspunde este: Cum se face că un corp material are senzații, ce nu mai sînt materie? Întrebare la care, de la Lucretius încoace, mulți filozofi, n-au putut să dea nici un răspuns.

852. Lucretius combate religia romanilor, care era — zice el — o noapte a superstițiilor. Vezi: Zeller, op. cit., p. 111. Deci el atacă religia păgînă.

853. Vezi: Fr. A. Lange, op. cit., p. 64. Vezi: P. Valette, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce*, Paris.

La sfârșitul acestei cărți, Lucretius ajunge și el, ca și Epicur, la concluzia că moartea este ceva indiferent, fiindcă atunci când sîntem noi, nu este ea și atunci când este ea, nu mai sîntem noi.

Cartea a IV-a. Cuprinde antropologia lucretiană. Este interesantă aceasta, din pricină că, spre sfârșitul ei, Lucretius expune concepția materialistă despre om și mai ales el tratează despre importanța vieții sexuale.

Cartea a V-a. Expune istoria lumii și a evoluției viețuitoarelor, mai ales a omului. Tot aici el mai vorbește despre originea graiului, a artei, a statului și a religiei, așadar în această parte, Lucretius se ocupă de filozofia istoriei. Pentru acest poet-filozof religiozitatea adevărată nu o constituie ceremoniile cultice, ci liniștea cu care omul consideră tot ceea ce se întîmplă în lume.

Cartea a VI-a. Vorbește despre fenomenele extraordinare ce se întîmplă în natură și despre bolile de care suferă omul.

Lucretius a influențat puternic asupra cercului literar din timpul lui Augustus și mai ales asupra lui Horatiu, care, sub această influență, s-a considerat un timp epicureu, ca mai apoi, ieșind de sub această influență, să se considere stoic, pentru a sfîrși să nu mai jure pe cuvintele nici unui maestru. De asemenea și Virgiliu cînt și Ovidiu au fost influențați de Lucretius. Dar acesta este mai ales important în istoria filozofiei fiindcă a influențat pe filozofii materialisti ai tuturor veacurilor, pînă la materialistii moderni.

Vezi, P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité*, Paris, 1968.

3. ECLECTISMUL ȘI SINCRETISMUL

La începutul sec. I creștin sistemele filozofice grecești încep să-și piardă independența doctrinară și să împrumute reciproc idei și astfel ele se transformă în sisteme eclecticice. De aceea eclecticismul este acea tendință filozofică ce constă în combinarea a tot ceea ce reprezentanții acestei direcții socoteau a fi bun, viabil și adevărat în alte sisteme, cu scopul de a da acestor elemente o bază mai solidă. Iar prin sincretism se înțelege îmbinarea ideilor religioase a mai multor concepții filozofice într-o nouă doctrină. Dar în fond amîndouă direcțiile își au originea în aceeași atitudine spirituală. Cine vrea să facă o distincție între eclecticism și sincretism, acela nu poate face mai bine acest lucru decît dacă consideră pe Cicero ca fiind eclectic, iar pe Filon Evreul ca fiind sincretist.

După cum am remarcat mai sus, eclecticismul este semnul oboselii filozofice și al dezorientării în domeniul cercetărilor științifice independente. De aceea nu este deloc curios că eclecticismul apare la poporul ro-

man. Acesta, nefiind un popor de filozofi, ca grecii antici, ci de oameni practici și de militari, avea nevoie de o doctrină vagă și elastică care să fie potrivită cu nevoile lui morale și politice. De aceea singura contribuție filozofică a Romei a fost eclectismul, reprezentat într-un chip clasic de Cicero.

Marcus Tullius Cicero (106—43 î.Hr.) n-a fost un filozof în înțelesul de astăzi al acestui cuvânt. Cicero s-a pregătit pentru a deveni retor. Dar în călătoriile sale el a fost nevoit să se intereseze și de filozofie. În Roma el a ascultat lecțiile epicureului Phaidros, pe eclecticul academician Philon cât și pe stoicul Diodotos, cu care era prieten. În Atena Cicero a ascultat pe Antiochos din Ascalon, reprezentant al Academiei, și pe epicureul Zenon. De asemenea în Rodos el a mai ascultat și pe stoicul eclectic Poseidonius ⁸⁵⁴.

Așa se face că scrierile lui Cicero, scrise în ultimii trei ani ai vieții acestuia, sînt îmbibate cu idei luate de la acești filozofi. Cicero apără în aceste lucrări punctul de vedere idealist și respinge epicureismul. În ceea ce privește teoria cunoașterii, Cicero se apropie de concepția Academiei de mijloc, fără a putea însă să depășească îndoiala. El se referă mereu la conștiința morală în genere și la conceptele înnăscute. Cunoașterea naturii nu l-a prea interesat pe Cicero, el fiind preocupat mereu de problema existenței lui Dumnezeu și a destinului. Afirmatia atomiștilor materialisti că originea lumii este întîmplarea i se pare tot atît de absurdă ca și aceea că dintr-o grămadă de litere scuturate pe o hîrtie s-au produs Analele lui Ennius. Pentru Cicero de mare valoare sînt acele adevăruri ce sînt comune tuturor oamenilor și tuturor popoarelor. El accentuează mai ales credința în Providență și în nemurirea sufletului, dar fără să poată depăși îndoiala, fiindcă el n-a cunoscut decît superficial filozofia platonice și aristotelică ⁸⁵⁵.

De asemenea Cicero este preocupat de probleme ca : cel mai înalt bun și scopul vieții individuale și sociale. Binele moral, honestum, este definit de Cicero ca fiind ceea ce trezește aprobarea unanimă a tuturor oamenilor și aceasta dezinteresat, fără să se țină seama de succes. Cicero situează binele moral peste bunurile externe. Dar el înțelege greșit sensul cuvîntului grec „πάθος“, ca semnificînd o atitudine pasivă a sufletului, sau un sentiment, o stare malativă și de aceea Cicero combate concepția aristotelică după care virtutea ar fi măsura corectă a afectelor și pretinde, împreună cu stoicii, că înțelept este numai acela care a realizat absoluta *apatie*. În opoziție cu Aristotel și în deplină concordanță

854. Vezi : *Das neue Cicerobild*. (Wege der Forschung, Bd. XXVII). Ed. K. Büchner, Darmstadt, 1971.

855. Vezi : *Tusculanae disputationes*, I, c. 1 ; *De finibus bonorum et malorum*, V, c. 26.

cu stoicii, Cicero considera virtutea practică ca fiind superioară celei teoretice. Dar, spre deosebire de stoici, acesta accentuează și datoriile pe care noi le avem față de patrie și prieteni ⁸⁵⁶.

Importanța mare a lui Cicero în filozofie constă în aceea că el este creatorul terminologiei filozofice în filozofia latină ⁸⁵⁷.

Un alt filozof eclectic este și Marcus Terentius Varro (115—25 î.Hr.) elevul academicianului Antiochos, prietenul lui Cicero și urmașul lui Panaitios. Acest eclectic identifică Divinitatea cu sufletul lumii și vorbește despre o teologie a înțelepților, alta a poezilor și alta a clasei avute. Augustin ne relatează că Varro ar fi formulat cam 288 de răspunsuri posibile la întrebarea despre cel mai înalt bun și că el ar fi redus aceste răspunsuri la trei: Cel mai înalt bun se află în *virtute, bunătatea sufletului; în bunurile originare ale naturii; binele corpului* și în unirea dintre aceste două, ca cea mai înaltă înțelepciune. Ca și Cicero, Varro vorbește despre o triplă religie.

Mai trebuie să amintim în legătură cu direcția eclecticismului și așa-zisa școală a Sextierilor. Întemeietorul acesteia a fost Quintius Sextius (n.a. 70 î.Hr.). Elevul acestuia, Sotion, a fost profesorul lui Seneca. Sextierii sînt cunoscuți pentru atitudinea lor etică demnă și serioasă în fața vieții. În această privință ei se apropie de stoici. Sotion reluase chiar și idei pitagoreice ca: autocritica zilnică, credința în metempsihoză și reținerea de la mîncarea cărnii.

BIBLIOGRAFIE

R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophische Schriften*, 1877—1883; Schmekel, *Philosophie des mittleren Stoa*, 1892; Léon Robin, *La morale antique*, Paris; Paul Vallette, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce*, Paris; Lucreti Carl (Titus), *De rerum natura*, libri VI, Recovnit. A. Cinquini, Ed. altera. Romae. In Aedibus «Academiae», apud. OET, 1948; Lucrèce, *De la nature*, tom. I—II, Texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, 1948; *Römische Philosophie und Briefliteratur*, Wien, 1948.

4. STOICISMUL EPOCII IMPERIALE

Din istoria filozofiei aflăm că în cele dintîi două secole ale imperiului roman studiul filozofiei devenise un fel de modă. Împărați ca Augustus au încurajat această năzuință și de aceea scriitorii care îl înconjurau — Horatius, Virgilius, T. Livius — erau cunoscători ai filozofiei. De asemenea și împărații Traian, Adrian, Antoninus Pius și Marc Aureliu au favorizat studiul filozofiei. Dar romanii studiau filozofia mai mult «pentru ca să-și ascundă sub un nume frumos lenea lor», cum ne relatează Tacitus. De aceea nu a fost nici o minune că la romani filo-

856. Cicero, *De officiis*, I, c. 7.

857. L. Robin, *La morale antique*, Paris, 1940. Vezi: *Das neue Cicero-bild*, cit. mai sus, cu multe contribuții.

zofia a început să decadă. Totuși și în această epocă putem spune că au existat filozofi care nu s-au plecat în fața spiritului vremii, ci și-au găsit în filozofia stoică un refugiu, cu ajutorul căreia rezistă acestui spirit decadent. Acești filozofi sînt: Seneca, Musonius Rufus, Epictet și Marc Aureliu.

a. **Seneca.** L. Annaeus Seneca (3—65 d.Hr.) s-a născut în Cordoba (Spania). Despre tinerețea lui Seneca știm foarte puține lucruri. El a fost fiul retorului L. Annaeus Seneca. După ce a făcut studii strălucite a ajuns educatorul lui Nero, care, suspectîndu-l mai tîrziu de necredință, l-a silit să se sinucidă. De la Seneca ne-au rămas multe scrieri, în care acesta se ocupă cu probleme din domeniul științelor naturii, din fizică, în formă de scrisori, multe scrieri moral-religioase. Demne de amintit sînt cele 124 de scrisori cu conținut moral, pe care Seneca le-a scris prietenului său Lucillius. Acestea reprezintă și astăzi o lectură admirabilă, aceasta din cauza ideilor nobile pe care ele le cuprind, a observațiilor fine, a bogăției cunoștințelor și mai ales a admirabilei limbi literare în care se exprimă Seneca. Seneca face dovada cu aceste scrisori că el este un mare moralist.

Din lectura lucrărilor lui Seneca aflăm că pentru acesta importantă nu mai este problema esenței virtuții, ci sfaturile practice pentru conducerea în viață. «A făptui și a nu vorbi, ne învață filozofia», scrie Seneca. Pentru acesta filozofia trebuie să fie întrebuințată ca mijloc de mîntuire a vieții și nu ca distracție. Iar ca scop suprem al eticii Seneca recomandă formula «A-ți fi ție însuși credincios», sau «a voi mereu același lucru și a nu voi mereu același lucru». Seneca îndulcește mult rigorismul eticii stoice, fiind convins că omul își este sieși suficient și mult prea păcătos. De aceea el este chinuit de năzuința de a rupe legătura cu corpul și cu mizeriile acestui pămînt și slăvește moartea ca pe începutul unei vieți noi și adevărate. Și Seneca este mișcat de credința în Providență, în Dumnezeu, care este tatăl tuturor, mîntuitorul tuturor oamenilor. Seneca nădăjduiește într-un «dincolo» mai bun, pentru care lumea de aici nu este decît un loc de pregătire. În fața mizeriilor umane, Seneca slăvește virtuțile următoare: mila, blîndețea, iubirea nesfîrșită față de oameni. Din acest motiv, Seneca a fost prețuit mult de Părinții Bisericii creștine⁸⁵⁸.

Dăm mai jos cîteva din ideile lui Seneca ce se găsesc în traducerea germană în lucrarea lui K. Heinemann, *Lebensweisheit der Griechen*, citată de noi adeseori.

858. Vezi: Al. Warkotsch, *op. cit.*, p. 315. A fost lăudat de Lactantiu, vezi: *Divinae Institutiones*, III, 15; P. L. G., 390—394.

DESPRE LINIȘTEA SUFLETEASCĂ

1. Ceea ce ne interesează noi judecăm ușuratic: egoismul ne tulbură judecata. Mulți oameni ar fi înțelepți, dacă aceștia nu s-ar crede înțelepți, dacă n-ar fi ipocriți cu ei înșiși și dacă nu și-ar tălănu multe cu ochii deschiși. Ipocrizia proprie ne strică mai mult decât cea străină. Cine a îndrăznit să fie sincer cu sine?

2. De multe ori un bătrîn nu ne poate face dovada că a trăit mult timp, decît cu vîrsta lui înaintată. Mizeria ne deprinde să purtăm durerile cu vitejie, iar obișnuința să le purtăm ușor... Marele merit al naturii este că ea a inventat, ca mijloc de a ușura durerile noastre, uitarea, care în curînd ne obișnuiește cu ceea ce este mai greu.

3. Trebuie să ne ridicăm la starea în care să nu fim capabili de a urî pe oameni din pricina viciilor lor, ci să-i rîdem și să-l urmărim mai bine pe Democrit decît pe Heraclit, acesta din urmă plîngea cînd mergea pe stradă, celălalt obișnuia să rîdă; lui Heraclit îi apărea tot ceea ce se întîmplă în lume ca mizerabil, lui Democrit ca fiind o nebunie. Trebuie să privim totul într-o lumină frumoasă, pentru a putea suporta totul cu inima ușoară.

4. Un poet grec zice: «Uneori este dulce să fii nebun», iar Platon zice că zadarnic ciocăne la ușa poeziei cine este treaz, iar Aristotel afirmă că în fiecare geniu este amestecată și puțină nebunie.

DESPRE MÎNIE

1. Dacă afli că cineva te-a vorbit de rău, gîndește-te dacă n-ai făcut tu mai întîi acest lucru și despre cîți ai vorbit și tu de rău.

2. Aristotel era un apărător al miniei, fiindcă credea că minia nu trebuie înăbușită cu totul, din pricină că este o împintinare spre vrednicie. Omul care nu poate să se minie este lipsit de apărare, molatic și încet și incapabil pentru întreprinderi mari.

3. În fiecare seară cînd Sextius se culca, el se întrebă: de ce obișnuința rea te-ai debarasat tu astăzi? Ce greșeală ai învins? În ce privință ai devenit mai bun? Ce obicei frumos de a trece în revistă fiecare zi! Ce somn urmează după o asemenea autocritică! Ce liniștit, ce adînc și liber este sufletul cînd acesta a fost lăudat sau admonestat, cînd acesta ia cunoștință, asemenea unui privitor și judecător misterios, despre caracterul său propriu.

DESPRE VIAȚA FERICITĂ

1. Fiecare duritate își are originea într-o slăbiciune.

2. A trăi fericit este identic cu a trăi în conformitate cu natura. Aceasta înseamnă următoarele: atunci cînd noi nu păstrăm predispozițiile corpului și necesitățile naturii din frică, ci cu ardoare ca pe niște lucruri trecătoare, ce ne sînt date numai pentru o clipă, cînd nu ne transformăm în sclavii acestora și nu permitem ca să fim stăpîniți de ceva străin nouă și cînd înțelegem plăcerile senzoriale și ceea ce ne vine din exterior, ca și cînd ar fi în război trupele de ajutor. Acestea trebuie să ne slujească și să nu ne stăpînească, numai atunci fiind ele folositoare sufletului. De nimic mișcat și nesilit de lucrurile externe, omul trebuie să fie un admirator al său însuși, încrezător în geniul său și hotărît la toate; într-un cuvînt să fie un artist al vieții sale. Siguranța sa însă să nu fie lipsită de judecată, iar judecata sa să nu fie fără statornicie. Voința sa să rămînă mereu aceeași, iar hotărîrile acesteia să rămînă neschimbate. Existența unui asemenea om este ordonată și armonică; faptele unui asemenea om arată demnitate și blîndețe. Simțurile sale se caracterizează prin rațiunea adevărată, de la acestea își ia punctul de plecare, căci el n-are de la altceva să plece și nici o altă năzuință spre

adevăr, decît ca el să se întoarcă spre sine însuși. La fel procedează și natura și Dumnezeu, conducătorul universului; acesta activează în exterior, dar se întoarce iarăși la sine. Tot astfel, să faci și sufletul nostru; deși acesta urmează simțurile, care-l pun în legătură cu lucrurile externe, totuși el trebuie să rămînă stăpînul acestora și al său însuși. În felul acesta se naște o putere, ce este mereu identică cu sine și aceea rațiune sigură ce nu se contrazice și nu oscilează în păreri, concepte și convingeri. Este vorba despre ceva ordonat și în concordanță cu părțile sale, la fel ca într-o muzică armonioasă, că atunci s-a realizat cel mai înalt bun. Cel mai înalt bun este armonia sufletului cu sine însuși.

SCRISORI

1. Nouă nu ne aparține decît timpul, toate celelalte sînt proprietăți străine;
2. Sărăcia veselă este onorabilă, de fapt o asemenea trăire nici nu este sărăcie, dacă este veselă... Căci cine are suficient, acela nu este sărac, ci sărac este numai acela, care dorește să aibă mai mult.

3. Interiorul nostru trebuie să fie deosebit de al celor mulți; exteriorul nostru îl putem acomoda după mulțime.

4. Nu, n-ai să te mai temi în clipa în care vei învăța să nu mai nădăjduiești.

5. Dacă mi s-ar da înțelepciunea, dar cu condiția s-o păstrez în mine și numai pentru mine, aș restitui-o, fiindcă nici o posesiune nu este o fericire, decît dacă este gustată și de alții.

6. Cînd Stilpo — după cucerirea orașului său natal și după ce își pierduse copiii și soția — părăsi singur, dar fericit locul nenorocirii, fu întrebat de Demetrios — care purta porecla de «Poliorcetes» — dacă el a pierdut ceva. Acesta răspunse: «Nu, n-am pierdut, căci toate bunurile mele de preț le am la mine». Pe acesta eu îl numesc un bărbat tare și viteaz, care a reușit să învingă pe cel mai victorios dușman. Toate bunurile le am la mine, a spus el, ceea ce înseamnă: virtutea, dreptatea, înțelepciunea, și tocmai acel principiu după care să nu considere un bun, ceea ce i se poate răpi.

7. Cui nu i se pare că ceea ce este al său este cel mai înalt bun, acela este nefericit, chiar dacă stăpînește toată lumea.

8. Trăiește în așa fel cu oamenii, ca și cînd te-ar vedea Dumnezeu, ca și cînd ai vorbi cu Dumnezeu, ca și cînd te-ar auzi oamenii.

9. Între metehnele nebuniei este și aceea că nebunul abia începe totdeauna să trăiască.

10. Iubirea și grija pentru corp este ceva înăscut, dar noi nu trebuie să ne înduplecăm și să devenim sclavul acesteia. Nu trebuie să ne comportăm ca și cînd am trăi numai pentru corp.

11. Trebuie să fim atenți cu cine mîncăm și bem și nu la ceea ce mîncăm și bem. Fără prieteni viața se aseamănă cu aceea a unui leu sau lup.

12. Să nu crezi că fiecare om care ride se și bucură... Adevărata bucurie este un lucru serios.

13. Nu trebuie să te rogi lui Dumnezeu ridicînd mîinile spre cer. Dumnezeu este aproape de tine; el este cu tine și în tine. Aceasta este credința mea. În noi trăiește un spirit sfînt, care observă faptele noastre bune ori rele. Dacă vezi pe cineva care este neînfricat în primejdii, neatins de pasiuni, fericit în nefericire, liniștit în mijlocul furtunii... n-ai respect în fața unui asemenea om? Nu zici imediat: «Această ființă este așa de mare și de înaltă că nu poate semăna cu corpul așa de firav în care el trăiește. O putere divină s-a coborît în acesta?»

14. Înțeleptul nu face nimic împotriva voinței. Acesta nu se află sub puterea necesității, din pricină că el voiește același lucru, la care vrea să-l silească necesitatea.

BIBLIOGRAFIE

Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, ed. 8, prelucrată de Dr. Max Heinze, Berlin, 1894 (cu bibliografie pînă în anul 1894); Rubin, *Die Ethik Senekas*, 1901; Strüver, *Seneka als Psychologe*, 1906; F.v. Hagen, *Zur Metaphysik Senekas*, 1905; K. Deissner, *Paulus und Seneka*, 1917; P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1922; O. Förster, *Handschriftliche Untersuchungen zu Senekas Epistolae Morales und Nat. Quaest.*, Stuttgart, 1936; L. Peyrani, *Gil epigrammi de Seneca*, Torino, 1938; A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, Paris, 1937; B. A. von Proosdigi, *Seneka als Moralist*, Leiden, 1937; A. Bougery, *Sénèque le philosophe*, Paris, 1938; Q. Ficari, *Le morale di Seneca*, Pesaro, 1938; A. Seippel, *Der Staatsmann und Dichter Seneka als politischer Erzieher*, Würzburg, 1938; B. Axelson, *Neue Senekas Studien*, Lund, 1939; F. Martinazzoli, *Seneca*, Firenze, 1945; P. Hochart, *Études sur la vie de Sénèque*, 1956; *Sénèque. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, Textes présentés par A. Cresson, Paris, 1956; G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, 2 ed., Brescia, 1970; A. L. Motto, *Seneca sourcebook*; *Guide to the thought of L. A. Seneca, in the extant prose Work*, Amsterdam, 1970.

b. **Musonius Rufus.** Musonius Rufus, din Volsinii, un stoic care aparține aceleiași direcții ca și Seneca, profesorul lui Epictet, a fost exilat din Roma împreună cu alți filozofi, de către Nero, în anul 65 î.Hr. Mai târziu, Musonius a fost rechemat în Roma de către Galba. La fel cînd Vespasian a exilat filozofii din Roma, Musonius a rămas în capitala imperiului. El a avut legături cu Titus. Pentru Musonius filozofia n-are decît un singur scop: virtutea, ce poate fi realizată numai prin exercițiu și nu prin învățare. A fi bun și a fi filozof este unul și același lucru. Musonius recomanda viața simplă, viața la țară, munca, cumpătarea, abținerea și cea mai mare simplitate a vieții. Cu aceasta, Musonius se apropie de cinism. Una dintre cele mai frumoase maxime musoniene este următoarea: Dacă tu acționezi bine trudindu-te, truda are să treacă, dar binele rămîne; acționezi rău cu plăcere, plăcerea trece, dar răul rămîne.

c. **Epictet.** Originea și viața lui Epictet din Hierapolis (Frigia) este puțin cunoscută. Se crede că s-ar fi născut cam pe la anul 50 d.Hr., ca fiu al unui sclav, al lui Epaphroditus, un soldat din garda lui Nero. Epictet a fost eliberat și a devenit elevul lui Musonius Rufus. Mai târziu el însuși devine profesor de filozofie, reprezentînd stoicismul nou mai întîi în Roma, apoi, fiind alungat de către Domitian (94 d.Hr.) în portul Nicopolis în Epir, unde el și moare în anul 120 d. Hr.

Disertațiile (*Διατριβαί*) și conferințele lui Epictet ni s-au păstrat în notițele lui Flavius Arrianus — care l-a ascultat pe Epictet și care le-a publicat în 8 cărți, dintre care nu ni s-au păstrat decît patru. De asemenea ni s-a mai păstrat un rezumat al Disertațiilor cu titlul de *Manual* (*Ἐγχειρίδιον*), cunoscut în literatura filozofică sub titlul *Manualul lui Epictet*⁸⁵⁹. Ni s-au mai păstrat de la Epictet și 180 de fragmente.

Epictet este reprezentantul cel mai ilustru al stoicismului roman. El accentuează ideea că filozofia are un singur scop: să îmbunătățească

859. Manualul lui Epictet a fost tradus în limba română de C. Fedeles.

pe om, să-l facă mai bun. Epictet pune mare cont pe valoarea lumii interioare și a libertății acesteia și neagă înșelătoarea lume a aparenței și ceea ce nu stă în puterea noastră. El prețuiește stăpînirea de sine, singura care duce la forță și fericire, și condamnă cedarea în fața poftelor; conducerea vieții în conformitate cu rațiunea și nu atitudinea ambiguă dictată de instincte este în mare cinste la Epictet.

În prefața traducerii sale, C. Fedeleș face o caracterizare în acest sens a personalității și filozofiei lui Epictet. Iată această caracterizare: «La Epictet totul este linie dreaptă. O singură mîntuire: filozofia; o singură putere: voința; o singură noblete: rațiunea; o singură atitudine: demnitatea; o singură direcție: idealul; o singură metodă: lupta; o singură poziție: conștiința; o singură strategie: retragerea în tine însuși; un singur model în toate: natura; un singur rău: viciul; o singură siguranță: datoria; o singură armură a personalității: caracterul; o singură frumusețe: gîndul bun în fiecare clipă; o singură dorință supremă: perfecțiunea și apropierea de Dumnezeu, de care ne leagă pururea esența noastră rațională».

Pentru a ne convinge despre înălțimea morală a eticii lui Epictet, este suficient să cităm cîteva dintre ideile pe care le cuprinde *Manualul său*⁸⁶⁰:

— *Despre ceea ce stă în puterea noastră și ceea ce nu ne stă în această putere.*

În puterea noastră se află gîndirea, activitatea, năzuințele și aver-siunea noastră, totul ceea ce vine de la noi. Nu stă în puterea noastră corpul, averea, faima și poziția sau rangul nostru — totul ceea ce nu vine de la noi.

Ceea ce stă în puterea noastră este ușor de realizat fără rezistență străină. Ceea ce nu stă în puterea noastră este trecător, dependent, căci se află în mînă străină și poate fi împiedicat.

Prin urmare, ia aminte, dacă tu vei confunda ceea ce este liber, cu ceea ce de la natură nu este liber și ceea ce este al tău, cu ceea ce este străin, să știi că mergi de-a dreptul la ciocniri, amărăciuni și nenorociri inevitabile și, deci, la conflicte cu oamenii și cu Dumnezeu...

— *Să nu confundăm lucrurile cu reprezentările noastre.*

Nu fenomenele naturii chinuiesc pe oameni, ci numai reprezentările despre acestea. Așa bunăoară moartea n-are nimic de temut, cum gîndește dealtfel și Socrate. Dar părerea noastră arătînd-o îngrozitoare, o face îngrozitoare. De aceea la orice piedică, durere sau nenorocire, tu nu da vina pe altul, ci numai pe tine, așadar pe părerea ta. Căci prostul la toate care nu-i reușesc dă vina pe altul; începătorul în ale filozofiei dă vina pe sine, iar înțeleptul nici pe altul, nici pe sine.

860. Cităm după: *Epiktäts Handbüchlein der Moral*. K. T. 1921, Prof. Dr. Schmidt.

— *La orice ademenire exterioară răspunde cu o virtute interioară.*
În fața tuturor greutăților vieții, caută în tine puterea cu care să le poți ține piept. La ispita frumuseții, tu ai înfrînarea; la greutatea muncii, tu ai curajul; la vorba rea, răbdarea. Când ai ajuns la această deprindere, nimic nu va mai putea rezista în calea ta.

Gîndește-te la sfîrșitul tău! Nu murmura în fața destinului. Nu pretinde ca totul să se întîmple așa cum dorești tu, ci fii mulțumit că se întîmplă așa cum se întîmplă și tu vei trăi liniștit.

Fă binele și să nu-ți pese de nimic. Puterea proprie te apără de orice ispită. Nu te sinchisi de lucruri exterioare. Învăță să renunți. Privește viața ca pe o reprezentație de teatru.

— *Ce ne învață gîndul morții.*

Moartea, exilarea, în general totul ceea ce apare ca fiind îngrozitor, să-ți fie mereu prezent în fața ochilor. Și mai ales moartea. Acest fapt te ferește de gînduri mărunte și de pofte nemăsurate.

Renunță la recunoștința lumii. Păstrează-ți atitudinea ta. Cîntărește urmările faptelor tale.

— *Păzește-ți sufletul.*

Așa cum ești atent cînd mergi, ca să nu calci într-un cui sau să-ți scrîntești piciorul, tot asemenea fii atent, să nu-ți murdărești sufletul. Dacă ai să observi acest lucru, nu te mai amenință nici o primejdie.

— *Fii reținut în judecată. Caută fericirea în tine însuși. După ce se cunoaște un filozof.*

Nu te numi niciodată un filozof și nici nu vorbi printre incuți despre teorii filozofice, ci acționează în conformitate cu aceste teorii. La masă nu vorbi mereu despre felul cum trebuie să se mănînce, ci mănîncă cum trebuie. Îți amintești cum s-a ferit Socrate să strălucească ca filozof? Veneau la el oameni care doreau să vadă filozoful și el îi îndepărta. Așa că, dacă profanii discută o temă filozofică, tu să taci pe cît este posibil. Căci este primejdia foarte aproape, ca tu să vorbești despre lucruri pe care nu le-ai mistuit încă. Iar dacă cineva va zice că tu nu știi nimic, să nu te superi de aceasta, atunci ai înțeles începutul menirii tale... Așadar, nu orbii pe profan cu principii filozofice, ci dovedește adevărul acestora prin fapte.

— *Scriitorul savant nu este încă un filozof.*

Cînd cineva se mîndrește că înțelege scrierile lui Chrysipp și că le poate și interpreta, atunci spuneți: dacă Chrysipp ar fi scris clar, atunci acesta n-ar fi avut cu ce să se mîndrească. Eu însă ce voiesc? Să învăț să înțeleg natura și s-o urmez. Dar cine mă duce într-acolo? Mi se va răspunde: Chrysipp! Așa că mă voi duce la acesta. Nu-i înțeleg însă scrierile, așa că mă vîd silit să caut pe cineva care să mi le lămurească, căci mai rămîne să trăiesc, să aplic doctrina lui Chrysipp.

Acesta este singurul lucru mare. Fiindcă dacă eu rămân numai la admirarea explicării, nu sînt filozof ci filolog și un savant, care, în loc să explice pe Homer, explică pe Chrysipp. De aceea, cînd cineva mă roagă să citesc din Chrysipp, trebuie să roșesc, dacă nu pot face dovada cu fapte ce corespund ideilor acestuia ⁸⁶¹.

— *Ceea ce este cel mai important lucru.*

Cea dintîi și cea mai importantă parte a filozofiei este aplicarea acesteia în viață. De exemplu, nici o minciună în vorbe și în fapte. Al doilea sînt argumentele : de ce nu trebuie să minți. Al treilea este fundamentarea și cercetarea precisă a argumentelor, de exemplu de unde se deduce că acesta este un argument, ce este un argument, ce este o concluzie, ce este o contrazicere, ce este adevărat și ce este fals. Al treilea este necesar din cauza a ceea ce am spus la al doilea, iar acesta din cauza celui dintîi. Cel mai necesar este primul fapt, la acesta trebuie să ne oprim. Noi facem însă invers, ne oprim la partea a treia și nici nu ne mai gîndim la cea dintîi. Așa se face că noi mințim, deși foarte adesea facem dovada că nu trebuie să mințim ⁸⁶².

d. **Marc Aureliu.** Reprezentantul cel din urmă al stoicismului la romani este împăratul filozof Marc Aureliu (121—180 d.Hr.). Despre acesta se spune că era o fire meditativă și că iubea viața simplă și retrasă. Caracterul său era dominat de conștiința datoriei. În 161 ajunge împărat și, influențat de doctrina lui Epictet, Marc Aureliu caută să realizeze o egală îndreptățire a tuturor și să asigure libertatea supușilor săi. Dar epoca sa de domnie este plină de dificultăți politice, financiare și ideologice, așa că dorința lui n-a avut nici un rezultat. Curios este că Marc Aureliu n-a înțeles mărimea și sublimitatea creștinismului și a dezlănțuit și el o prigoană împotriva creștinilor. A murit în vîrstă de 60 de ani în campania pe care o conducea împotriva Marcomanilor.

În însemnările sale ce poartă titlul «Către mine însumi» ⁸⁶³, elaborate în campania contra Marcomanilor, Marc Aureliu prescrie anumite reguli morale pentru uzul propriu, un fel de socoteală zilnică a vieții. Acest fel de filozofie practică aparține dealtfel stoicismului tîrziu (roman). Ideea fundamentală a filozofiei lui Marc Aureliu este libertatea morală, ce decurge din faptul că natura umană este o natură rațională : nimic nu-l poate împiedica pe om să lucreze așa cum îi dictează rațiunea și de aceea aceasta formează «geniul» în om.

Evenimentele exterioare sau părerile oamenilor n-au, pentru Marc Aureliu, nici o importanță ; rațiunea singură indică omului datoria ce

861. Sublinierile indică titluri din Manualul lui Epictet.

862. Vezi bibliografie despre Epictet la überweg-Heinze, op. cit., și la A. Bannhöffer, *Epiktet*, 1964.

863. Tradusă în limba română de St. Bezdechi.

acesta o are de împlinit; dacă ți-ai făcut datoria, restul nu te mai interesează, important este să asculți de glasul geniului tău, aşadar de glasul raţiunii.

Marc Aureliu crede că totul este condus în natură de un determinism implacabil, de o necesitate fatală, în care însă există o orînduire. Împăratul filozof trage din această idee următoarele concluzii:

Dacă totul în natură se întîmplă cu necesitate, atunci omul nu are să se mai teamă de nimic, nici chiar de moarte. Desigur condiţia este realizarea principiului conformităţii cu natura şi cu natura noastră raţională. A trăi conform cu ceea ce spune raţiunea este a realiza destinul nostru ca oameni şi a ajunge la liniştea pe care o produce conştiinţa datoriei împlinite. Epictet reprezintă, ca o concluzie practică, ideea că oamenii sînt toţi egali, căci toţi oamenii au aceeaşi natură raţională. Marc Aureliu accentuează şi el această idee a maestrului său, căci şi pentru el nu există decît o singură raţiune, o singură lege, un singur adevăr, o singură lume şi un singur Dumnezeu. Lumea este oraşul tuturor oamenilor sau statul în care întregul gen uman se supune aceluiaşi legi. De aici porunca ajutorării celorlalţi oameni. Aceasta înseamnă că liniştea stoică nu este egoistă şi pasivă, ci ea obligă la o viaţă activă şi în folosul tuturor oamenilor. Este aceasta o nuanţă etică şi apropiere stoicismului de creştinism. Stoicismul lui Marc Aureliu ia forma cea mai umană ⁸⁶⁴.

e. **Influenţa filozofiei stoice în istoria gîndirii romane.** Am lăsat să expunem această problemă la sfîrşitul capitolului «Filozofia în imperiul roman» din pricină că stoicismul este cea din urmă şcoală filozofică cu caracter oarecum sistematic-ştiinţific în filozofia antică. Cu Plotin va începe o nouă direcţie în filozofia antică. Dar toate concepţiile contemporane stoicismului, cît şi cele care vor urma, trebuie să se confrunte cu acesta. Plotin, bunăoară, combate materialismul stoicilor, dar suferă şi el în acelaşi timp influenţa stoicismului. Sufletul imaterial al lumii, care îşi are originea în spiritul lumii, este foarte adesea numit de Plotin cu numele stoic de «Logos», raţiunea lumii. Iar ideile după care este materia formată sînt de asemenea numite «Logoi» = idei ale raţiunii universale, în sensul de «logoi spermatici».

Cu această idee a Raţiunii universale, despre care vorbeau stoicii, Plotin a mai luat şi ideea Providenţei divine şi a teodiceii ⁸⁶⁵. Dar mai ales psihologia şi epistemologia stoică au influenţat puternic pe întemeietorul neoplatonismului.

864. G. Loisel, *Marcaurélius. La doctrine stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, Paris

865. Vezi: P. Barth, *Die Stoa*, 3—4 Aufl., 1922, p. 155.

Stoicismul a influențat și gândirea iudaică a antichității. El a influențat mai ales pe Filon Evreul, a cărui concepție filozofică este platonice, aristotelică și stoică ⁸⁶⁶.

Stoicismul a influențat și pe unii dintre Părinții Bisericii ⁸⁶⁷. Așa bunăoară, Iustin Martirul afirmă că cea mai bună filozofie este aceea a lui Platon ⁸⁶⁸. Dar tot el așează stoicismul pe aceeași treaptă cu Platon; concepțiile acestora nu sînt străine de creștinism, ci numai neidentice peste tot cu acesta ⁸⁶⁹. Despre filozofii stoici, Iustin Martirul zicea că, fiindcă aceștia se trudeau să trăiască conform cu Rațiunea divină, sînt egali cu creștinii ⁸⁷⁰.

Desigur Părinții Bisericii nu primesc materialismul stoic și nici panteismul acestora, dar ori de cîte ori ei vorbesc despre Dumnezeu folosesc expresii stoice. Să dăm de exemplu pe unii apologeți: «Totul este ținut laolaltă prin spiritul lui Dumnezeu», zice Atenagora ⁸⁷¹. «Există o divinitate prin care totul este viabil, mișcat, hrănit și condus. Totul este plin de Dumnezeu, Creatorul. Acesta nu este numai foarte aproape de noi, ci este turnat în noi», citim la Minicius ⁸⁷². (Vezi A. N. Armstrong-R. A. Marcus, *Fe cristiana y filosofia grieca*, Barcelona, 1970).

Apologeții au fost influențați mai ales de cosmologia și teleologia stoică. Atenagora vorbește, împreună cu stoicii, despre o «armonie și simpatie a tuturor ființelor vii», care «își au principiul lor de viață de la Dumnezeu» ⁸⁷³. El repetă chiar și eroarea stoică că nici un animal nu este dușman celor de o seamă cu el ⁸⁷⁴. De asemenea afirmă că nimic nu este creat în zadar de către Dumnezeu, că acesta nu vrea ceea ce este împotriva naturii, ceea ce înseamnă că binele este identic cu ceea ce este conform cu natura, ca la stoici.

Influențat de stoicism a fost și Clement Alexandrinul. Acesta combate stoicismul și materialismul stoicilor ⁸⁷⁵, dar el afirmă, ca și stoicii, că lumea este devenită din foc ⁸⁷⁶. Omul este în mic un cosmos, ca și lumea în mare ⁸⁷⁷. Lumea este o unitate, în care, după cum afirmă Chrysip, totul se află într-o strînsă legătură ⁸⁷⁸.

866. *Ibidem*, p. 163.

867. Barth vorbește chiar despre o influență stoică în Noul Testament. Vezi *op. cit.*, p. 173.

868. Dialog cu Thryphon, cap. 8. Desigur că Sfinții Părinți subliniază și partea umbroasă a filozofiei păgine.

869. *Apol.* II, 13.

870. *Ibidem*.

871. *Libellus pro Chr.*, cap. 6. Vezi: Warkotsch, *op. cit.*, p. 410.

872. Citat la Barth, *op. cit.*, p. 116.

873. *De resurrectione*, p. 15. Vezi: Warkotsch, *op. cit.*, p. 37—46.

874. *Libre pro Chr.*, cap. 3.

875. Vezi: *Strom.* I, 51, 1; *Protr.* 66, 3.

876. *Ibidem*, V, 9, 4.

877. *Protr.*, 5, 3.

878. *Ibidem*, 51, 5.

Clement Alexandrinul reprezintă și el concepția — ca și stoicii — că Providența domnește în lume și că răul este justificat ca opoziție a binelui, fiindcă armonia lumii se naște din contradicții ⁸⁷⁹.

Și în concepția sa psihologică Clement este influențat de către stoicism. Ca și acesta, Clement accentuează contradicția dintre trup și spirit, dar spiritul este la el, ca la stoici, o revărsare din Dumnezeu ⁸⁸⁰, partea conducătoare și care «alege» a sufletului, cum este numit el cu nume stoice. La fel și în etică, Clement e influențat de stoici ⁸⁸¹.

Mai mult decât pe Clement Alexandrinul, stoicismul a influențat pe Origen și prin acesta gândirea stoică a influențat asupra celor trei mari capadocieni: Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz. Nici chiar Augustin n-a scăpat de influența stoică ⁸⁸².

Stoicismul a influențat pe mulți alți gânditori în istoria filozofiei. Noi nu amintim aici decât pe cei mai importanți: Joh. Bodinus, Herbert de Cherbury, Althusius, H. Grotius, Leibniz, Thomas Morus, Descartes, Cumberland, Chr. Wolff și Kant. Toți aceștia sînt, într-un fel sau altul, tributari filozofiei stoice.

BIBLIOGRAFIE

F. Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, 1, 1857; H. A. Winckler, *Ein Beitrag zur Geschichte des Stoizismus*, 1878; T. Gomperz, *Griechische Denker*, vol. III, 3 ed. 1880; A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Kleanthes*, London, 1891; A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin, 1892; E. Renan, *Marc-Aurèle*, 1881; F. Ogetreau, *Essai sur le système philos. de stoiciens*, 1885; Ad. Bachöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890; P. Barth, *Die Stoa*, 3—4 ed. 1922; W. Wieler, G. Champmann, *The Effect of Stoicism upon his Tragedies*, 1949; Jagnes ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. 1921—1924; *Stoa und Stoiker. Die Gründer: Panaitos, Posidonios. Selbstzeugnisse und Berichte. Eingeleitet und übertragen von Max Pohlens*, Zürich, 1950; Max Pohlens, *Die Stoa, Gesch. einer geistigen Bewegung*, 3 ed. 2 vol. Göttingen, 1964; *Les Stoiciens. Textes trad. par E. Brehier*, Paris, 1962; *Greek ethical thought from Homer to the Stoics*, 1925, retip. 1971; Fr. Adorno, *Il pensiero greco-romano et cristianesimo*, Bari, 1970; Al. Warkotsch, op. cit.

C.

PERIOADA TEOLOGICĂ A FILOZOFIEI ANTICE

1. DIRECȚIA TEOSOFICĂ PREMERGĂTOARE A NEOPLATONISMULUI

Perioada a treia a filozofiei grecești este dominată de:

1) Filozofii greci și evrei; 2) de neopitagorei, de platonici pitagorizanți și 3) de neoplatonici.

1. Filozofii greco-iudaici caută să contopească iudaismul cu ele-nismul. Neopitagoreii, platonicii pitagorizanți și neoplatonicii ajung,

879. *Strom.* IV, 40, 3.

880. *Protr.* 60, 2.

881. P. Barth, op. cit., p. 185—186.

882. *Ibidem*, 481.

datorită faptului că filozofia greacă se transformă în teosofie în urma scepticismului și a eclecticismului, sub influența orientului.

Despre o contopire a iudaismului cu filozofia greacă se poate vorbi în Septuaginta⁸⁸³, cit și la Aristobulos peripateticianul⁸⁸⁴. Acesta din urmă reprezintă o concepție filozofică influențată de Aristotel și de stoicism. Dumnezeu este, pentru acesta, o ființă transcendentă lumii, care tronează în cer, iar pământul este așternutul picioarelor lui. Dumnezeu este nevăzut. El nu poate fi intuit nici chiar de către suflet, ci numai de nous. Aristobul încearcă să arate că creația lumii se fundamentează pe numărul șapte⁸⁸⁵. Influențat de stoici Aristobul întrebuițează metoda alegorică, cu ajutorul căreia el interpretează anumite fenomene ale naturii⁸⁸⁶.

Dar cel mai important dintre filozofii care reprezintă direcția alexandrină-iudaică este Filon (numit și Evreul).

Filon Evreul (n. 25 î.Hr.) s-a născut în Alexandria dintr-o familie de vază din acest oraș. După datele furnizate de Eusebiu⁸⁸⁷ și Ieronim, Filon se trăgea dintr-o familie de preoți. În a. 40 d.Hr., îl întâlnim pe Filon în Roma, trimis fiind de către evreii alexandrini în calitate de ambasador, pe lângă împăratul Caligula, ca să intervină pentru evrei. Anul morții lui Filon nu ne este cunoscut. Știm numai că în anul 42 d.Hr. a predat impozitele pentru templu în Ierusalim.

De la acesta ne-au rămas mai multe scrieri⁸⁸⁸. Cu ajutorul metodei alegorice, desăvârșite de stoici, Filon interpretează filozofic Pentateuhul. Și el face acest lucru în convingerea că rămîne pe temeiul iudaismului și că nu face decît să descopere sensul adînc al acestuia. Dar în același timp sistemul lui filozofic este puternic influențat de spiritul filozofiei grecești.

Și pentru Filon hotărîtoare este contopirea, făcută de către Poseidonios, între platonism și stoicism. Filon reduce realitatea ca fiind fundamentată pe doi factori. Ultimele principii ale lumii sînt pentru Filon cauza cauzatoare divină și materia, asupra căreia se întinde cauzalitatea divină. Concepția despre care amintește Cartea înțelepciunii numai în treacăt, despre o materie haotică originară, devine la Filon piatra de temelie a sistemului său, înlocuind astfel învățătura despre creația biblică a lumii cu ideea formării lumii dintr-o materie originară.

883. Vezi: Eusebius de Ces. *Praeparatio evang.* XIII, 12.

884. A trăit între a. 181—145 î.Hr., în timpul lui Ptolomeus Philometor.

885. Vezi: Eusebius, *op. cit.*, XIII, 12.

886. Aristobulos a fost un teolog evreu în Alexandria (181—146 î.Hr.). El a pus în circulație ideea că înțelepciunea antică greacă își are originea în Pentateuh. Vezi: Clement Alexandrinul, *Strom.* I, V, VI și Eusebiu, *Prep. evang.*, VII, VIII, IX, XIII.

887. *Histor. eccle.*, II, 4.

888. Filon, *De posteritate Caini* § 1; *Quod deus sit immutabilis* § 52; *De opificio mundi* § 8; *De praemis et poenis* § 40; *Leg. alleg.* I § 36.

Totuși la Filon relația dintre Dumnezeu și lume nu este gândită ca la stoici. Dumnezeu este transcendent lumii și nu Pneuma care întrepătrunde lumea, și el se află într-o contradicție flagrantă cu materialitatea Pneumei, căci el este imaterial. Prin această concepție despre un Dumnezeu transcendent lumii și spiritual, Filon depășește chiar și concepția Vechiului Testament despre divinitate. De fapt, însă, Filon nu se îndepărtează cu concepția lui despre Dumnezeu numai de panteismul și materialismul stoicilor, ci și de concepția biblică. Dumnezeu, zice Filon, este mai bun decât știința și virtutea, decât binele și frumosul. De aceea noi nu putem înțelege decât că Dumnezeu există. Filon și numește pe Dumnezeu ca fiind Existența⁸⁸⁹. Direcția în care Filon dezvoltă concepția despre Dumnezeu a fost străbătută și de Platon. Dar Filon îl depășește pe Platon și afirmă pentru prima oară transcendența lui Dumnezeu. Că Dumnezeu este totalitatea oricărei desăvârșiri este cealaltă latură a aceleiași idei. Dumnezeu este o existență personală în Vechiul Testament, Filon se îndepărtează însă de această idee⁸⁹⁰.

Din năzuința lui Filon de a umple prăpastia dintre Dumnezeu și materie el a preluat de la filozofii greci ideea Logosului. Dumnezeu nu influențează asupra lumii direct, ci prin anumite puteri, dintre care cea dintâi este Logosul. Concepția lui Filon despre Logos este cea mai dificilă de înțeles.

De aceea, după cum am văzut, la Filon existența este identică cu Dumnezeu. *Τὸ ὄντως ὄν* este numele lui Dumnezeu⁸⁹¹. Dumnezeu este Nedeterminatul pur, lipsit de orice relație, Existența ce nu poate fi descrisă. Dumnezeu este lipsit de orice calitate⁸⁹², el este *ἄπαιος*. Punctul de vedere al filozofului este agnosticismul. Dinspre lume Dumnezeu nu poate fi înțeles, căci este transcendent lumii. Desigur că și Filon reprezintă ideea că Dumnezeu, *τὸ ὄν*, este producătorul lumii⁸⁹³. El cunoaște chiar argumentul fizico-teleologic despre existența lui Dumnezeu⁸⁹⁴.

Dar cu toate acestea, Dumnezeu nu poate fi atras în cercul proceselor trecătoare ale lumii. Filon accentuează că deși cosmosul este fiul mai tânăr al lui Dumnezeu, el n-a crescut totuși mare sub mîinile lui Dumnezeu, ci sub mîinile Logosului. În scrierea sa despre opera lumii citim următoarele :

889. Vezi: Filon, *Quod deus sit immutabilis* § 62; *Quod deter. potiori insidiari soleat* § 160; *Vita Mosi* I, 75.

890. *De opif. mundi* 10; *De ebrietate* § 32.

891. Vezi: *De Abraham* II, 19.

892. Unii cred că Filon este influențat de ideea unui Brahma, sau Tao, ori de concepția lui Parmenide despre Existență.

893. Dähne, *Gesch., Darstellung der alex. Religionsphilosophie*, 1834, p. 124.

894. Filon nu admite o creație ex nihilo.

Dumnezeu a știut că o copie frumoasă nu este posibilă fără un prototip frumos. De aceea el a creat mai întâi un prototip spiritual asemenea cu sine : a creat Logosul⁸⁹⁵. Acesta a creat pe om ; omul este creat după asemănarea Logosului^{895 a}. După om au fost create animalele, plantele și tot ceea ce există. La Filon este vorba de un dualism, ca de altfel și la Platon. Chiar și categoriile abstracte și spirituale sînt supuse acestui dualism. Așa bunăoară, la Filon, ceea ce la oameni se numește dreptate și adevăr, este numai o formă metaforică pentru ceea ce la Dumnezeu este prototip și principiu, ceea ce înseamnă ca idee⁸⁹⁶.

În scrierea «De profugis», Filon reprezintă ideea că Dumnezeu și Logosul și-au împărțit atribuțiile. Dumnezeu preia ceea ce este mai înalt, în timp ce ceea ce este inferior lasă el ființelor, care se află între El și lume.

Așa se face că Filon așează între Dumnezeu și lume ființe mijlocitoare și puteri, ce nu sînt altceva decît ideile platonice. Fapt care dovedește că spiritul în care filozofia Filon este cel grecesc. Atunci cînd Filon afirmă că totul ceea ce dovedește măsură și simetrie trebuie lăudat⁸⁹⁷, vorbește prin el greul. De aceea, pentru Filon, Logosul este identic cu temeiul ordinii în natură, pe pămînt și în spațiile universului, ca legea ce dirijează anotimpurile și constanța acestora și care afirmă natura eterică, speciile plantelor și ale animalelor, cît și curiozitățile caracteristice ale acestora⁸⁹⁸.

Pentru forma aceasta de revelație a Logosului se află și la Filon termenul de *Logos spermaticos*, dar cu alt înțeles decît la stoici. Filon întrebuintează acest termen pentru a lămuri felul dublu al activității marelui Logos. Acest Logos spermaticos este la Filon expresia unei forțe latente cu caracter metafizic, în care se realizează ideea plină de viață⁸⁹⁹.

Termenul are o mare importanță în antropologia lui Filon. Omul este pentru gînditorul alexandrin o ideală prescurtare a lumii, iar lumea o mărime a individului om⁹⁰⁰. În scara universală omul are cea mai mare valoare, căci el se află pe treapta cea mai de sus : lumea ființelor neraționale (ἄλογα) există numai din pricina omului⁹⁰¹. Hotărîtoare la om este rațiunea sa. Spiritul omului se află mai aproape de Dumnezeu, cît și de prototipul său Logosul⁹⁰². Prin înrudirea aceasta esen-

895. *De opif. mundi*, I, 2.

895 a. *De opif. mundi*, p. 91.

896. Aucher, *Quaest. in Genes.*, IV § 115, p. 334.

897. *Quaest. in Genes*, 24, 17.

898. Descrierea în : *De Mose* III, II, 154.

899. *Vezi* : *De opif. mundi*, I, 9. *Vezi* : un studiu temeinic despre logozofia filoniană ; A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Bd. I, Leipzig, 1896.

900. *Quis rer. divin. haeres* I, 494.

901. *Quaest. in Genes*, 6, 17. *Vezi* : Harris, *Fragments of Philo*, p. 26.

902. *De execrat.* II 435 ; *Quis rer. div. haeres* I, 505.

tială divinitatea rămîne imanentă lumii⁹⁰³. Căci legătura Logosului cu spiritul individual al omului este de o natură adîncă și de o interioritate mistică. Logosul îl luminează și îl luminează pe om ca soare, cu marea sa lumină⁹⁰⁴.

Filon distinge și el la om un λόγος ἐνδιάθετος și λόγος προφορικός, expresii create de stoici. Cu privire la univers, Filon reprezenta concepția că Logosul, care corespunde celui «endiatetos» al omului, se află în ideile originare și necorporale, din care se naște lumea inteligibilă, în timp ce celălalt, care corespunde celui de «proforicos» al omului, se află în lucrurile vizibile, care sînt imitațiile și copiile acestor idei și constituie lumea perceptibilă senzorial.

Interioritatea cu care se leagă Logosul și umanul se vedește mai ales în etică. Etica joacă la Filon un mare rol. Cel mai înalt bine este la Filon să nu făptuiești nici un păcat⁹⁰⁵. Filon își fundamentează etica în așa fel încît el acceptă trei virtuți: 1. Virtutea practică; 2. Virtutea teoretică și 3. comunitatea extatică cu Dumnezeu ca cea mai înaltă virtute. Aceasta din urmă este de natură intuitivă. Dumnezeu este izvorul înțelepciunii (Fons intelligentiae) și fiindcă înțelepciunea este o temă fundamentală etică⁹⁰⁶, ceea ce înseamnă că Dumnezeu este izvorul moral⁹⁰⁷. Virtutea pe care o realizează omul este numai o metaforă a celei originare, ce se află la Dumnezeu⁹⁰⁸. Și aici Logosul etic este o ființă mijlocitoare pentru realizarea idealului etic. Logosul etic este numai o strălucire a celui fizic. Filon vorbește despre λόγος τῆς φύσεως care trebuie urmat cu orice preț, ceea ce amintește de regulile de viață stoice. Ceea ce face înțeleptul sînt fapte ce corespund Logosului, care constituie piatra de încercare. În acest sens el este numit ὁ θεὸς λόγος sau ὁ ὁρθὸς λόγος.

Scopul ultim al vieții omului nu se istovește în însușirea Logosului. Dar totuși el este penultimul scop, pentru realizarea căruia acesta are nevoie de o mare cheltuială de energie. Numai progresiv poate omul să se apropie de realizarea acestui scop. Filon crede în progresul etic.

Ca și în viața omului, tot de asemenea și în istoria omenirii Logosul filonian joacă un mare rol. Logosului se datorește dacă ceva este bine ori rău; el este cîrmaciul și conducătorul întregului; năzuințele și osîrdiile omului n-au nici o semnificație⁹⁰⁹. Alături de forța creatoare a lumii se află aceasta, care conservă și guvernează ca al doilea membru

903. *De sobriet.* I, 402.

904. Vezi: Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, Jena, 1875, p. 228.

905. *Quaest. in Genes.* citat la Harris, p. 16.

906. Filon îl depășește pe Aristotel. Vezi: *De pot. Caini*, I, 241.

907. *De septen* II, 280.

908. *Quaest. in Genes.* IV, 115.

909. *De cherubim.* I, 145.

al unuia și aceluiași concept Logos. În eterna schimbare a ceea ce este pămîntean acest Logos rămîne ca o bandă care unește și clădește netulburat pe ruinele imperiilor distruse orașul ideal universal, care a fost visul politic al lui Filon ca și al stoicilor ⁹¹⁰.

Interesant este că Logosul care intră creator în modul acesta în istoria sfîntă și cea profană poate fi numit cu diferite nume. Unele dintre ele sînt luate din Biblie sau din Midrașa evreiască, ca de exemplu îngerul lui Dumnezeu, slujitorul sau tălmăcitorul acestuia, profetul său ⁹¹¹, și arhiereu ⁹¹². Ca un trimis al lui Dumnezeu, Logosul este caracterizat de către Filon ca ὁ πρωτόγονος, καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε. ⁹¹³ Filon mai numește Logosul «doctîitorul lui Dumnezeu». Într-un loc el se exprimă în felul următor: «Dumnezeu conduce după lege și dreptate ca un păstor și rege prin aceea că el pune în frunte pe al său ὁρθὸς λόγος, cel dintîi născut fiu, care preia grija pentru această sfîntă turmă, asemenea unui doctîitor al marelui rege ⁹¹⁴.

De asemenea Filon mai numește Logosul și παράκλητος ⁹¹⁵. Ca un Paraclet Logosul se coboară în lume pentru a-i aduce ajutoare. Într-un loc Filon afirmă că Logosul (presbitatos logos), ca fiind între creator și creatură, a fost trimis ca să fie mijlocitor (ἰκέτης) pentru oameni în fața Nemuritorului (Dumnezeu). În alte locuri Filon mai numește Logosul «locuința lui Dumnezeu» și «cea mai înaltă rațiune» ⁹¹⁶. Logosul este asemenea unui sigiliu ce lasă urme, impregnîndu-se. Dar cu toate numirile acestea, ce au rostul să facă înțeles conceptul, Filon accentuează spiritualitatea Logosului ⁹¹⁷. Aici este punctul în care Logosul lui Filon, din pricina influenței logosofiei grecești, se deosebește de Logosul Evangheliei a patra. La el Logosul este cînd puterea creatoare a lui Dumnezeu, cînd rațiunea immanentă a lumii; cînd este lumea ideală prescurtată, cînd o idee a lucrului singular; dacă aici se fundamentează în Dumnezeu, dincolo el este o energie liberă. În istorie Logosul apare ca mijlocitor și trimis al lui Dumnezeu, ca arhiereu și arhanghel evreu, ca ajutător și mijlocitor al omului.

Uneori Filon identifică conceptul «logos» cu acela de «Înțelepciune». Alteori el consideră că Înțelepciunea este mama și izvorul Logosului ⁹¹⁸. De asemenea, el identifică și ideile cu Logosul, ca o formă ideală.

910. Vezi: *Quod deus s. immut.* I, 298.

911. *De conf. ling.* I, 427.

912. Vezi: Siegfried, *op. cit.*, p. 228.

913. Vezi: *Leg. alleg.* III, I, 121. Măreția stăpînitorului poate fi recunoscută după noblețea trimisului său. Filon are în vedere aici locul de la Zaharia VI, 12. Vezi: *De conf. Ling.* I, 414.

914. *De agricultura* I, 308. Vezi și Psalm 23, 1.

915. *Adv. Flaccum* II, 520; *De Joseph* II, 75. *De Mose* III, II, 155.

916. *De migr. Abr.* I, 437.

917. *De prof.* I, 561.

918. Influențat de Cartea înțelepciunii lui Solomon din Vechiul Testament.

Filozofia filoniană are și o tendință mistică, în care primul rang îl are ontologia. Istoria se află, la Filon, sub metafizică. În concordanță cu concepția lui despre Dumnezeu, ca τὸ ὄντω ὄν, Filon dezvoltă și antropologia sa. Locul de frunte îl are elementul existență. De aceea, viziunea despre lume a lui Filon poate fi numită și teleologie existențială. Tot ceea ce există, în afară de Dumnezeu, Existența absolută, își are rangul său numai întrucât participă la această existență. Filon își dezvoltă antropologia sa în concordanță cu teoria sa despre evoluție. Omul, datorită decăderii sale terestre, participă la această existență nedesăvârșit. Ceea ce-l chinuie este însă scopul său suprem: existența. Drumul spre acest scop este acela al cunoașterii. Cunoașterea desăvârșită nu-i este posibilă omului, deși îl ajută și în această direcție Logosul. Cu tot ajutorul acestuia rămâne mereu o distanță între existența întunecată a omului și Existența pură. Omul, zice Filon, se poate sluji de Logos numai atâta timp cât el este în nedesăvârșire⁹¹⁹. Atunci însă când cunoașterea sa a ajuns la completa ei înălțime, omul ajunge acest Logos și astfel acest conducător apare acum ca un însoțitor al omului în căutarea comună a atotstăpînitorului divin. Omul poate să se ridice la Dumnezeu într-o stare extatică, pe care o poate realiza prin asceză. Ἀσκητική διάνοια îl duce pe om la cel mai înalt scop. În starea aceasta de contemplație sufletul ajunge ca să intuiască existența lui Dumnezeu.

Nedesăvârșirea lumii senzoriale își are originea în materie, din care a fost formată prin puterile divine și care o împiedică ca să realizeze desăvârșirea⁹²⁰. Cu ideea aceasta apare dualismul filonian, ce are o mare importanță pentru om. Prin corpul și prin puterile inferioare ale sufletului, omul este legat de lumea senzorială; prin rațiunea sa, care este o emanație a Logosului divin, el aparține lumii suprasenzoriale. Pentru partea superioară a omului corpul reprezintă o închisoare și scopul omului este ca să se elibereze din legăturile corporalului și să se întoarcă la originea sa divină⁹²¹. Filon se alătură eticii stoice în tot rigorismul acesteia, dar îi dă o altă direcție religioasă. Lupta împotriva afectelor nu-și mai are sensul în aceea că urmînd legile rațiunii, omul ajunge să fie stăpînul său însuși, ci slujește la aceea că acesta ajunge să rupă legăturile sensibilității și prin aceasta el se conformă menirii lui suprasensibile. Etosul stoic este interpretat, ca la Poseidonius, în sensul religiozității dualiste ca la Platon. Într-un chip curios, Filon pune în locul determinismului stoic afirmarea libertății omului, lămurind imediat că omul nu este capabil să facă binele decît cu ajutorul lui Dum-

919. *De migrat. Abrah.* I, 463.

920. *De opific. mundi* § 23.

921. *De migratione Abrahami* § 9; *Quis rerum divinarum heres* § 68.

nezeu⁹²². Conștiința libertății morale se afirmă față de principiul necesității universale, dar nu și față de simțirea religioasă a neputinței omenești.

Scopul moralității este transpus la Filon din domeniul realității în acela al lumii suprasenzoriale. Eliberarea de simțuri înseamnă la Filon ridicarea în lumea spiritului. Aceeași idee ia o altă formă după care menirea omului s-ar afla în teorie⁹²³. Conceptul «teorie» își pierde la gânditorul alexandrin sensul pe care îl avea la Aristotel și primește un sens exclusiv religios. Toată știința de altfel are la acesta numai un rost religios. Cunoașterea religioasă și filozofică a lui Dumnezeu este unul și același lucru. Alături de această idee mai găsim la Filon o altă, după care ar exista o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, ce n-are nevoie de pregătire științifică, ci, dimpotrivă, ea este o întoarcere de la orice năzuință spre cunoaștere teoretică⁹²⁴. Filon preamărește acest fel de cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu, el părăsește drumul științei, pe care totuși pretinde că o prețuiește, și se apropie de scepticismul antic grec.

Dar idealul religios, din pricina căruia Filon devalorizează știința, nu este cel iudaic. El se îndepărtează astfel și de concepția religios-morală a poporului său și visește cu toată puterea spre mistică, cu ajutorul căreia el interpretează apoi și revelația cât și religia iudaică⁹²⁵. Influențat de către Platon, Filon reprezintă ideea că scopul moralității este imitația lui Dumnezeu pentru a deveni asemenea acestuia⁹²⁶. Cu aceasta relația cu Dumnezeu este de natură morală și de aceea Filon mărturisește moralitatea și religiozitatea într-o formă platonicească. Virtuțile principale sînt, pentru Filon, smerenia, încrederea și ascultarea⁹²⁷, supunerea plină de încredere în voința divină cât și nostalgia după unirea cu Dumnezeu. Cea mai înaltă năzuință a omului, fiindcă este cea mai mare fericire, este unirea cu Dumnezeu într-o intuiție nemijlocită, în starea entuziasmului mistic, în care omul nu mai este un Eu, ci devine loc în care locuiește Dumnezeu, a cărui iubire și putere îl eliberează și-l ferește.

BIBLIOGRAFIE

Operele lui Filon ni s-au păstrat în cea mai mare parte: *De mundi opificio*; *Legis allegor*; *De vita Moysis*; *De Cherubim*; *De vita Abrahami*; *De caritate*; *De somniis*; *De posteritate Caini*; *De Ebrietate*; *De praemiis et poenis*; *Quod deus sit immutabilis*; *Quod deter. potiori insidiari soleat*; *De migrationi Abrahami*. — Opere în limba germană de L. Cohn, 1909. — M. Wolff, *Die philonische Philosophie*, ed. 2,

922. Afirmarea libertății: *Quod deus sit immutabilis* § 47; *Quaest. in Genesis* IV, 64; necesitatea ajutorului lui Dumnezeu. *Leg. alleg. I* § 86—89; III, 213.

923. *De migratione Abrahami* § 47; *De opif. mundi* § 54.

924. *Leg. alleg. III*, 10; *Quis rerum divin. heres* § 258—265.

925. *Quis rer. divin. heres* § 258—265.

926. *De opificio mundi* § 144.

927. *De Abrahamo* § 268.

1858; Heinze, *Die lehre vom Logos*; Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie I*, Leipzig, 1896; J. Réville, *Le logos d'après Philon*, 1877; J. Drumond, *Philo Judaeus*, 1888; Arnim, *Quellenstudien zu Philon*, 1888; G. Falter, *Philon und Plotin*, 1906; J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München, 1933; M. L. Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon*, Paris, 1940; G. A. Scholen, *Les grand courants de la mystique juive*, Paris, 1950.

2. ÎNNOITORII PITAGOREISMULUI

Ca cel dintîi înnoitor al pitagoreismului Cicero îl numește pe P. Nigidius Figulus, pe care îl întîlnim în 58 î.Hr., ca adept al lui Pompei, din care pricină a fost exilat de către Cezar și a murit în exil în 45 î.Hr. Se pare însă că Figulus n-a avut mare influență, fiindcă Seneca nu știe nimic despre o școală neopitagoreică⁹²⁸.

Reprezentanții principali ai neopitagoreismului sînt: *Apollonius din Tyana*, *Moderatus din Gades*, contemporani cu Nero, și *Nichomachus din Gerasa*, contemporan cu împăratul Antonin.

Un fragment dintr-o operă a lui Apollonius din Tyana ni s-a păstrat la Eusebiu⁹²⁹. În acest fragment, Apollonius distinge pe UNUL (Dumnezeu) de tot restul existenței și de alți zei; cel dintîi nu poate fi nici numit prin cuvinte, ci numai prin conceptul «nous». Toate lucrurile pămîntești sînt create numai pentru ele și ca atare ele sînt necurate și lipsite de valoare, de aceea nevrednice să ajungă în contact cu Dumnezeu. Se pare că, pentru zeii inferiori, Apollonius ar fi orînduit și jertfe sîngeroase. Scrierea pe care Flavius Philostratus a elaborat-o, din ordinul împărătesei Iulia Domna, soția lui Septimius Severus, despre Apollonius este un roman filozofic-religios, în care se descrie idealul neopitagoreic ca fiind superior stoicismului și creștinismului.

Moderatus din Gerasa care a trăit în același timp cu Apollonius, caută să îmbine idei platonice și neoteologice cu pitagoreismul, încercare pe care el o justifică prin aceea că pitagoreii vechi au reprezentat cele mai înalte adevăruri prin semne și în scopul acesta ei s-au slujit de numere. Numărul unu este simbolul unității și al egalității, cauza armoniei și a consistenței tuturor lucrurilor, numărul doi simbol al lui «a-fi-alt-cumva» și al neegalității, al împărțirii și schimbării.

Nichomachus din Gerasa s-a născut în Arabia și a trăit în jurul anului 140 sau 150 d.Hr. El reprezintă ideea că numerele sînt preexistente creației lumii în spiritul Creatorului, care, folosindu-se de aceste elemente originare, a ordonat lucrurile. Numerele sînt identice cu ideile lui Dumnezeu. Nichomachus definește numărul ca $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma \omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$. Fotie ne relatează că acesta a dat celor dintîi zece numere o însemnătate mistică; numărul singular fiind egal cu Dumnezeu, cu rațiunea, cu princi-

928. Seneca, *Quaest. nat.* VII, 32.

929. *Praep. evang.* IV, 13.

piul formării și al binelui; numărul doi principiul neegalității și al schimbării, al materiei și al răului etc. Menirea omului este reținerea de la atingerea cu ceea ce nu este curat și reunirea cu Dumnezeu.

Directia platonicienilor pitagorizanți și eclecticici.

Reprezentanții acestei direcții sînt: Eudorus din Alexandria (cca 30 d.Hr.), Didimus Arius, contemporani cu Augustus, Thrasyllus, contemporan cu Tiberiu, Theon din Smirna, Plutarh din Cheronea, contemporani cu Traian, Maximus din Tyrus, Apuleius din Madaura, Albinus și Severus, Clavisius Taurus și Atticus, medicul Galenus (131-200 d.Hr.), Celsus (cca 200 d.Hr.), Numenius din Apameia (către sfîrșitul sec. II d.Hr.).

Eudorus din Alexandria (cca. 30 d.Hr.) are meritul de a fi interpretat dialogul platonice Timeus și scrieri aristotelice. Eudorus a elaborat, plecînd de la Filon din Larissa, o scriere despre părțile filozofiei, în care el a expus părerile diferiților filozofi cu privire la problemele centrale ale filozofiei⁹³⁰. De asemenea el a mai expus și filozofia pitagoreică.

Arius Didimus este cunoscut ca un filozof eclectic foarte savant. Epitome Diogene îl numără printre stoici. În comentariile sale la etica peripatetică el se aseamănă cu Antiochus din Ascalon, ceea ce a făcut să fie socotit a fi un elev al acestuia. Arius a trăit în vremea lui Augustus și e, probabil, identic cu Arius din Alexandria, care a fost profesorul lui Augustus și prietenul lui Mecena. Arius a scris lucrarea *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι, περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας*⁹³¹.

Thrasyllus, cunoscutul ordonator al operelor platonice, a fost un gramatician, contemporan cu Augustus și Tiberius, fiind astrologul acestuia din urmă. El a murit în anul 36 d.Hr. Trasyllus este cunoscut cu încercarea sa de a îmbina platonismul cu speculația neopitagoreică asupra numerelor și cu magia caldeică, ceea ce l-a dus la o superstițioasă mistică a numerelor și la astrologie.

Theon din Smirna (sec. II d.Hr.) a elaborat o scriere despre concepția matematică la Platon, care ni s-a păstrat (ed. Bullialdus, Paris, 1644). Acesta a fost mai mult matematician decît filozof. Cunoștințele sale matematice le-a luat de la peripateticianul Adrastus.

Plutarh din Cheronea (cca 50—125 d.Hr.) a fost un elev al lui Ammonius din Alexandria, peripatetician, care a profesat filozofia în Atena sub Nero și Vespasian. Plutarh a scris: *Βίοι παράλληλοι* (Vitae parallelae); *Moralia*, 1509, 1795, 1888—1896; *De Stoicorum repugnantiis* (îndoienică); *De physicis philosophorum decretis Placita philosophorum* este neautentică. Cercetările lui Volkmann cu privire la autenticitatea

930. Plutarh, *De anima procreat.* 3.

931. Eusebius, *Praep.* ev. XI, 23.

scrierilor lui Plutarh, au dus la rezultatul că următoarele nu sînt autentice : *Consolatio ad Apollonium* ; *De puerorum educatione* ; *Regnum et imperatorum apophthegmata* ; *Lacaenarum apophthegmata* ; *Instituta Laconica* ; *Amatoriae narationes* ; *De libidine et aegritudine* ; *De vita et poesi Homeri* ; *De fato* ; *De musica* ; *De fluviis* ; *Parallela minora* ; *De vitando aere alieno* ; *De nobilitate* ; *Proverbia alexandrina*. — Plutarh își dezvoltă ideile filozofice de cele mai multe ori în legătură cu explicarea unor locuri din opera platonice, cu convingerea că redă numai părerea lui Platon, deși el se îndepărtează de multe ori de acesta, așa cum fac și neoplatonicii. Totuși Plutarh se află mult mai aproape de adevăratul platonism decît neoplatonicii. El combate monismul stoic și acceptă cu Platon două principii cosmice : Dumnezeu ca originea binelui și materia ca fiind condiția existenței răului. *Μὴν* trebuie să se unească cu *Θεὸς ἀόριστος*, principiul formativ cu ceea ce privește forma. Lumea este numită de Plutarh o parte a lui Dumnezeu sau o emanație din acesta, așadar ea nu este dezlegată de Dumnezeu. Între Dumnezeu și materie, Plutarh așează ideile, ca eternul temei al lucrurilor, care sînt totodată numere. Dumnezeu este necunoscut în ființa Sa ; El vede, dar nu este văzut ; El este unitar, liber de orice *ἐξαρτίς*, El este Existența (*ὄν*) liber de orice *γένεσις* ; de aceea noi nu putem cunoaște decît acțiunile Sale. El este eternul izvor al binelui. Materia în sine nu este rea, ci indiferentă ; ea este locul comun atît pentru bine cît și pentru rău. Dar și materia este mișcată de nostalgia după divin ; însă tragedia este că în ea se mai află cuprins și un alt principiu, care se descoperă în mișcări neordonate și astfel apare ca un fel de suflet rău al lumii alături de unul bun. Plutarh este politeist, fiindcă el crede că există zeii inferiori și demoni. Zeii sînt buni în parte, dar și răi ; sufletul omenesc cuprinde amîndouă elementele. Omul constă din spirit, suflet și corp ; sufletul lui este nemuritor. Pentru Plutarh libertatea de voință poate fi acomodată cu domnia destinului.

BIBLIOGRAFIE

Vezi Fried. Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*. Erster Teil, 1898 ; Zeller, *Gesch. der Philosophie der Griechen*, ed. 5, vol. 1 ; R. Volkman, *Leben, Schriften und philosophie des Plutarchs*, 1869.

Maxim din Tir (c. 150 d. Hr.) a fost retor și a reprezentat un eclecticism platonice și stoic, iar în concepția lui religioasă el reprezintă un sincretism religios amestecat cu o demonologie plină de superstiții. Pentru acesta, Dumnezeu este o ființă spirituală supralumească, iar lumea este un cosmos armonic. Sufletul omenesc este de origine divină și după moarte se bucură de privirea lui Dumnezeu.

Apuleius din Madura (n.c. 130 d.Hr.) reprezintă și el un eclecticism platonice. Acesta acceptă alături de Dumnezeu și ideile — care se află în intelectul divin — cât și materia ca principii originare. De partea a ceea ce este suprasensibil Apuleius mai distinge sufletul; pe de altă parte materia sau tot ceea ce este senzorial. Și acesta crede în demoni. Apolionius este un roman filozofic-religios, în care se descrie idealul *Deo socratis*; *De dogmate Platonis* (autenticitate îndoielnică), în care el amestecă idei stoice cu idei peripatetice. Interesant este că Martianus Capella în al său tratat despre *Septem artes liberales*, foarte întrebuițat în evul mediu, a luat multe idei din opera lui Apuleius.

Atticus a trăit în jurul anilor 176 d.Hr. și este cunoscut fiindcă a combătut tendința de a amesteca ideile platonice cu cele aristotelice și a negat ideea aristotelică după care lumea ar fi eternă⁹³². El a opus stagiritului concepția din *Timaios*, conform căreia lumea are un început în timp.

Claudius Galenus (131—200 d.Hr.) vestitul medic alexandrin a fost medicul de curte al împăratului Commodus și autoritatea cea mai înaltă în materie de medicină în tot decursul evului mediu. Dar Galenus s-a ocupat și cu filozofia, mai ales cu scrierile lui Platon, Aristotel, Teofrast și Chrisip. El preamărește filozofia, pe care o consideră identică cu religia și ca atare cel mai înalt bun între bunurile divine. În logică el urmează lui Aristotel. Figura a patra silogistică, numită după numele lui, nu este o invenție sau descoperire a lui Galenus, ci el a ajuns la ea prin împărțirea modurilor lui Teofrast și Eudemos din figura întâia. În metafizică Galenus înmulțește principiile lui Aristotel cu un al cincilea principiu: mijlocul (δὲ ὅν). Puterea vieții este numită de către Galenus ca și la stoici «pneuma»; în creier și nervi este activ pneuma sufletească πνεῦμα ψυχικόν. Este cunoscută teoria acestuia despre temperamente.

BIBLIOGRAFIE

E. Chauvet, *La psychologie de Galenus*, 1860—1867; *La théologie de Galenus*, 1873; *La logique de Galenus*, 1874.

Tot la această direcție aparține și detestatorul creștinismului, *Celsus* (cca 170 d.Hr.). Acesta a scris o lucrare „Ἀληθὴς λόγος” în care atacă creștinismul. Celsus este un platonician influențat de stoicism. Pentru acesta răul își are originea în necesitatea cuprinsă în materie și cu acesta este dată și trecerea. Dumnezeu acționează în lume numai în chip mijlocit. Celsus reprezintă ideea că sufletul omului este nemuritor. Celsus a fost combătut de unii dintre Părinții Bisericii, dar mai ales de către Origen.

932. Eusebius, *Praep. ev.* XI, 1.

La fel și *Numenius din Apamea*, care a trăit în a doua jumătate a sec. II d.Hr., a încercat să lege idei pitagoreice cu idei platonice. Din scrierile acestuia nu ne-au rămas decât fragmente, pe care le găsim la Origen și Eusebiu de Cesarea. Numenius prețuiește mai mult pe Pitagora și susține că Platon ar fi împrumutat idei de la acesta dintii. El mai crede că filozofia grecilor și-ar avea originea în înțelepciunea orientală și de aceea îl numește pe Platon «un Moise care vorbește un limbaj atic»⁹³³. Fără îndoială că Numenius cunoștea filozofia lui Filon și teosofia iudaică-alexandrină⁹³⁴. Deosebirea acestuia față de Platon constă în faptul că Numenius consideră pe formatorul lumii (*demiurgos*) ca fiind al doilea Dumnezeu. Cel dintii este bun în sine și pentru sine; el este activitatea pură a gândirii și principiul suprem al Existenței (*οὐσίας ἀρχή*)⁹³⁵. Al doilea Dumnezeu (*ὁ δεύτερος θεός*) este bun numai întrucât participă cel dintii la esența acestuia (*μετουσία τοῦ πρώτου*); el intuiește prototipurile originare suprasensibile și prin aceasta se împărtășește de știință; el acționează asupra materiei și prin aceasta formează lumea, prin aceea că el este principiul devenirii (*γενέσεως ἀρχή*). Lumea, produsul Demiurgului, este cel de al treilea Dumnezeu. Numenius numește pe acești trei Dumnezeu «πάππος, ἔχθρονος și ἀπόγος». Numenius îi atribuie această teorie nu numai lui Platon, ci chiar și lui Socrate⁹³⁶. Sufletul omului a existat înainte de naștere și datorită vinii el a căzut în trup, dar că după purificare, aici în lume, el se va uni prin moarte iarăși cu Dumnezeu.

3. NEOPLATONISMUL

a. **Platonismul religios.** După cum am văzut, unificarea spirituală a filozofiei antice greco-romane la începutul erei creștine, n-a fost posibilă și aceasta din pricină că prea era adâncă anarhia spirituală ce domnea către sfârșitul epocii antice. Se simțea de aceea nevoia unei filozofii mai profunde, care să-i ajute omului să se salveze din această anarhie, prin depășirea totală a acesteia. Stoicii, epicureii și scepticii au sfârșit prin a diviniza lumea. De aceea salvarea din lume devine acum menirea filozofiei și nostalgia tuturor acelor care simțeau nefericirea și tragedia timpurilor și decadența interioară adâncă a omului. Năzuința aceasta de eliberare de natura proprie, ce se fundamentează în egoism, este o necesitate eshatologică și așa se face că un motiv religios pune acum filozofia în mișcare și o îndreaptă spre problema mântuirii omului. Problema centrală a filozofiei este acum căutarea drumului spre realizarea

933. Clement Alexandrinul, *Strom. I*, 342. Vezi Al. Warkotsch, *op. cit.*, p. 486.

934. Eusebius, *Praep. ev.* XIII, 5; XIV, 65.

935. Clement Alexandrinul, *Strom. I*, 342.

936. Eusebius, *Praep. ev.*, XI, 22.

acestui scop, ea voințe să reprezinte un mijloc eshatologic și devine o doctrină mîntuitoare : în acest spirit și din acest motiv trebuie ea judecată. Problema acestei filozofii este «mîntuirea lumii, cea din urmă a antichității», zice K. Fischer⁹³⁷. Din acest motiv tendința filozofiei este în această epocă să se transforme într-o religie universală printr-o reînviere a păgînismului și o sublimare a religiei idolatre a acestuia. «Cu această idee ea pregătește creștinismul, pentru a concura apoi cu acesta și, într-o dramatică luptă, să fie apoi răpusă de creștinism»⁹³⁸. Așa se face că ideea unei religii mîntuitoare universale era prezentă în spiritualitatea greacă a ultimului secol î.Hr., ceea ce a făcut ca la ivirea creștinismului acesta să găsească un pămînt fertil.

De aceea putem spune că năzuința care mișca ultimele concepții filozofice ale antichității eline este caracterizată prin tendința filozofilor de a transfigura și de a se uni cu o ființă transcendentă : Dumnezeu. Acesta este departe de lumea senzorială și liber de tot ceea ce dorește și omul să se elibereze și de aceea, zice același K. Fischer, el este scopul nostalgiei religioase, așa că omul ar putea să zică : «Doamne, dacă aș fi la Tine, aș fi fericit, căci la Tine nu este nimic din ceea ce mă chinuie pe mine, mă apasă și mă înfricoșează»⁹³⁹. Este vorba aici, așadar, despre o concepție dualistă motivată religios, în care Dumnezeu nu mai este un principiu al unei materii haotice, ca la Anaxagora, de ex., și nici scopul care mișcă devenirea lumii, ci El este locul fericirii, ce se opune locului unde se află răul. Dumnezeu nu mai este un principiu cu ajutorul căruia se lămurește lumea, ci El este scopul către care năzuiește sufletul omului chinuit de nostalgia mîntuirii. Nostalgia religioasă pune între Dumnezeu și lume o deosebire cît o prăpastie și apoi caută să umple această prăpastie, pentru a uni pe om și lumea cu Dumnezeu. Cum este posibil acest lucru ? Pe cărări naturale ea nu este posibilă, ci numai pe cale supranaturală : prin revelarea minunată din partea lui Dumnezeu și printr-o intuiție simpatetică tot așa de minunată, cît și printr-o iluminare și mai minunată și misterioasă. Din acest motiv acum starea cea mai înaltă și fericită pe care trebuie s-o realizeze omul, nu mai este autarchia cea mai completă, ci entuziasmul pentru unirea cît mai temeinică cu temeiul ultim al tuturor lucrurilor. Este aceasta o stare ce nu mai poate fi realizată cu ajutorul rațiunii naturale, ci numai într-un chip misterios, pe care-l pune la îndemînă mistica.

Este vorba aici despre o stare ce este caracteristică printr-o înălțare și transfigurare misterioasă a spiritului uman sau a celui care filozofează, pe care acesta n-o poate produce, ci numai pregăti și trăi,

937. K. Fischer, *Descartes Leben und Werke*, p. 29—30.

938. *Ibidem*.

939. *Ibidem*.

printr-o continuă luptă împotriva a tot ceea ce este trecător în el. De aceea, filozofia înclină în acest veac să ia o formă ascetică și ezoterică. Grație ascezei, filozoful reușește, deși numai pentru clipe rare, aceea stare extatică în care el se unește cu Dumnezeu.

Privită din acest punct de vedere, filozofia nu mai reprezintă în acest timp o formă sistematică-științifică, ci ea se transformă în teosofie sau într-o mistică religioasă. «Niciodată, scrie Fr. A. Lange, n-au mișunat religiile într-un amestec mai haotic, de la formele cele mai pure și pînă la cele mai inferioare, ca în cele dintîi secole după nașterea lui Hristos. De aceea nu este nici o minune că și filozofii acestui timp apar în chip de preoți și profeți»⁹⁴⁰.

Kuno Fischer, celebrul istoric al filozofiei, este de părere că direcția filozofică ce stăpînește acest timp poate fi numită «platonism religios», care se începe, după cum am văzut, cu neopitagoreismul, și se desăvîrșește în concepția neoplatonismului reprezentat de Ammonius Sakkas, Plotin, Porfirius, Jamblichos și Proclus. «Locul unde se naște o asemenea filozofie este Alexandria, un oraș ce se găsea la granițele dintre trei continente. Aici s-a realizat una dintre ideile genialului întemeietor al acestui oraș: Alexandru Macedon, căci în acest timp toate religiile lumii antice și toate concepțiile filozofice s-au întîlnit în acest oraș, au fost cultivate aici și s-au amestecat între ele în formele cele mai diverse»⁹⁴¹. Aici filozofau reprezentanții Academiei platonice, peripateticienii, stoicii, scepticii și epicureii. «Aici înflorea concepția neopitagorienilor cu a lor simbolică a cifrelor și a numerelor și cu ideea veșnicei întoarceri. Chiar și Heraclit, întunecatul din Efes, care milita pentru ideea eternei devenirii ca esență a tuturor lucrurilor, era aici în mare cinste. Aici putea fi găsită acea formă de scepticism extrem ce era caracteristică timpului imperiului roman; acel scepticism ce încerca să nege orice principiu al certitudinii, care trăgea la îndoială pînă și percepția și gîndirea și care, de aceea, a progresat pînă la nebunia logică a celui „ἐποχή“ a judecării, ce interzicea afirmarea oricărei judecări, din pricină că orice judecată includea în sine recunoașterea ascunsă a adevărului»⁹⁴². Tot aici, în Alexandria, «concepția neopitagoreică a unit filozofia greacă cu religia dionisiacă elină, iar în filozofia religioasă a lui Filon substanța religioasă a iudaismului a fost între-pătrunsă de spiritul speculativ al elenismului... iar în neoplatonism se naște, din logodirea spiritului antic grec cu spiritul orientului, floarea frumoasă a misticii grecești»⁹⁴³.

940. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 146.

941. G. Mehlis, *Plotin*, 1924, p. 3.

942. G. Mehlis, *Plotin*, p. 3.

943. *Ibidem*, p. 4.

Unii istorici ai filozofiei văd originea neoplatonismului în năruirea sistemelor filozofice grecești, ceea ce a dus la discreditarea rațiunii și la credința în puterea intuiției. Știința pe care o adunaseră cu atîta trudă gînditorii celor șase secole dinaintea erei noastre nu mai avea un temei solid, ceea ce a făcut ca să se caute adevărul într-o revelație mai înaltă, năzuință care a influențat asupra întregii viziuni despre lume și viață. Din această năzuință, după cum vom vedea, s-a născut neoplatonismul ⁹⁴⁴.

Desigur, nu trebuie să uităm nici însemnătatea epocală pe care a avut-o pentru filozofie ivirea creștinismului în această lume alexandrină. Împotriva creștinismului, care se răspîndea extrem de repede, filozofia păgînă începe o luptă deznădăjduită. Sprijinindu-se pe trecutul ei milenar, filozofia a încercat să răspîndească falsa versiune că ceea ce creștinismul aducea nou în problema mîntuirii sufletului nu-i aparține, ci a fost împrumutat de la filozofii antici greci, de la Socrate, Platon, Heraclit și Aristotel. De aceea, elenismul muribund mai face încă o dată încercarea mare, după cum vom vedea, în mistica neoplatonismului, să facă dovada superiorității spiritului antic grec față de religia creștină, pentru ca apoi să apună definitiv. Vorbind despre această apunere, G. Mehlis scrie : «Gura cîntărețului a amuțit : cîntecul lui nu mai răsună, marele epos eroic a fost povestit pînă la sfîrșit». Ambiția mare a lui Plotin a fost ca să făurească o religie filozofică, care să fie superioară creștinismului și în acest scop el caută să unească filozofia cu religia, «într-o sfîntă alianță» anticreștină. Dar «truda lui a fost zadarnică. El a venit prea tîrziu. Plotin n-a mai putut salva și mîntui sufletul antic grec. Cu dreptate a spus cineva despre el, că filozofia lui a fost cea din urmă opintire a unui luptător, care simțea în propriul său piept moartea. Acest erou muribund este elenismul, iar concepția filozofică a lui Plotin, cea mai pură expresie a acestui suflet care moare eroic»⁹⁴⁵.

În istoria gîndirii antice se deosebesc trei direcții neoplatonice : 1) Școala romană alexandrină a lui Plotin ; 2) Școala siriană a lui Iamblichos ; 3) Școala ateniană a lui Proclus.

b. Plotin și școala neoplatonică romană-alexandrină. Întemeietorul neoplatonismului a fost Ammonius Saccas (purătorul de sac) din Alexandria (cca 175—243 d.Hr.). Acesta s-a născut din părinți creștini, dar ulterior el s-a întors la păgînism ⁹⁴⁶. Porecla «Sakkas» (purătorul de sac) i s-a dat din pricină că își cîștiga existența purtînd saci. Hierocles îl numește „θεοδίδακτος“. Fiind introdus în filozofia greacă, Ammo-

944. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III Teil, 2 Abt. 4 Aufl. 1903, p. 82.

945. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 20.

946. Eusebiu, *Histor. eccles.* VI, 19.

nus devine apostat, fiindcă el avea convingerea, că marii filozofi greci au gândit ideile religioase despre Dumnezeu și suflet cu mult înainte de Hristos. De aceea el credea că numai filozofii greci posedă adevărul desăvârșit și că, în ultimă analiză, totul este fundamentat pe un principiu divin unic.

Ammonius n-a scris nimic, dar el a avut elevi vestiți : Origen Neoplatonicul⁹⁴⁷, Origen creștinul, medicul Eustochius, Herrenius, Paullin Longinus și, cel mai vestit, Plotin.

c. **Plotin : viața și opera.** Plotin s-a născut în 204 sau 205 în orașul Licopolis (Egipt) și a murit în 269 sau 270 d.Hr. Despre familia sa nu știm aproape nimic, din pricină că Plotin n-a vorbit niciodată despre aceste lucruri, pe care el le disprețuia, ceea ce ne amintește despre filozofii cinici, pentru care patria, familia și originea erau lucruri neesențiale⁹⁴⁸. În vîrstă de 28 de ani, Plotin se dedică cu totul studiului filozofiei, ascultînd cursurile celor mai vestiți filozofi din Alexandria, dar nici unul nu-l mulțumi, pînă cînd într-o zi făcu cunoștință cu Ammonius Saccas : «Acesta este omul meu !», Plotin a rămas în preajma acestuia, pînă în 242 sau 243.

Plotin ia parte la o expediție a împăratului Gordian III împotriva perșilor. El participă la această expediție cu intenția de a studia religia și înțelepciunea persană. Expediția a avut un sfîrșit nefericit, iar Plotin a trebuit să se refugieze mai întîi în Antiohia și apoi la Roma (244)⁹⁴⁹. În Roma, Plotin își formează un cerc de elevi și prin prelegerile sale el a devenit foarte repede un filozof vestit, atît de vestit, încît chiar și împăratul roman din acea vreme, Gallienus, se interesează de filozofia lui Plotin. Celebritatea lui Plotin se datora și modului de viață al acestuia : el nu mîncă carne și nici chiar nu s-a căsătorit, pentru a se putea dedica speculației filozofice⁹⁵⁰. Entuziasmat de importanța filozofiei pentru viață, se spune că Plotin a încercat să determine pe împăratul Gallienus ca să reclădească orașul Campania, care să devină un oraș al filozofilor și să fie numit, în cinstea lui Platon, Platonopolis. La început, împăratul

947. Origen Neoplatonicul trebuie să fie deosebit de Origen, celebrul scriitor bisericesc. Porfirius (vezi : Eusebiu, *Hist. eccl.* VI, 19) cunoaște scrierile acestuia din urmă și afirmă, cu toată cultura lui greacă, că el a rămas creștin. Despre Origen Neoplatonicul scrie că acesta a tratat numai două probleme : περί δαιμόνων și περί μόνος ποιητής ὁ βασιλεὺς (Porphyry, *Vita Plotini* c. 3). Creștinul Origen se pare că ar fi ascultat pe Ammonios în jurul anului 212.

948. Biografia lui Plotin a fost scrisă de Porphyry, *Vita Plotini*.

949. Vezi : Porphyry, *De vita Plotini*, p. 2. De asemenea mai avem scurte notițe despre acesta la Eunape : *Eunapii Sardini vitas Saphistarum et fragmenta historiarum*, editat de Boissonade și Wyttenbach. Vezi și Boillet, *Vie de Plotin*, vol. I ; Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, Paris ; Zeller, *op. cit.*, 3, 2, 403.

950. Porphyrius, *op. cit.*, p. 2—3.

s-a declarat de acord, apoi, sfătuit de consilierii săi, părăsește această idee ⁹⁵¹.

Plotin a fost un temeinic cunoscător al filozofiei grecești, mai ales al celei platonice și aristotelice ⁹⁵². El a mai fost influențat de către Numenius din Apameia, Filon Evreul, Plutarh din Cheroneia și de alți neopitagorei platonizanți.

Plotin a început abia la vârsta de 50 de ani (253 d.Hr.) să-și expună în scris ideile. Îndemnat de către elevii săi, Plotin își expune ideile sale filozofice în 54 de disertații. Porphyrius a ordonat aceste disertații în șase grupe de câte șase cărți sub titlul de *Enneade*, ce tratează despre cele mai înalte probleme ale spiritului uman: Despre divinitate, rațiune, suflet, nemurire, libertate, frumusețe și adevăr ⁹⁵³. «Tot ceea ce spiritul antic grec a descoperit în mersul liniștit al metodei științifice și-a găsit în intuiția profundă, într-un timp relativ scurt al devenirii, înfloririi și al trecerii, este aici (la Plotin), adunat, ordonat și păstrat, dar nu ca un simplu agregat, ci este pus tot într-o unitate datorită unei personalități uriașe și este pătruns de un spirit nou și extraordinar» ⁹⁵⁴. În general, filozofia lui Plotin este puternic influențată de spiritul filozofiei platonice, căci neoplatonismul nu este altceva decât o renaștere a filozofiei platonice în epoca alexandrină. Apoi înspre bătrînețe Plotin a fost influențat și de filozofia lui Aristotel. Acestei epoci îi aparțin: Cartea III, 8 asupra intuiției, V, 8 asupra frumuseții inteligibile, asupra binelui și a înălțării sufletului.

Alte lucrări au un caracter critic și teoretic. Lucrările critice sînt îndreptate împotriva gnosticilor și a epicureilor, din pricină că aceștia negau că lumea ar fi frumoasă și că ar avea un sens. «Gnosticii reprezintă concepția despre eterna lume a eonilor, în care se află toată frumusețea și fericirea. Lumea de aici nu era prețuită de aceștia, fiindcă ea nu participă la eternitate și divinitate ⁹⁵⁵. Dimpotrivă, ea își are originea în vină și păcat. Iar epicureii, cu materialismul lor naiv, nu cunosc în genere nimic divin și absolut valoros. Pentru aceștia totul se fundamentează pe mișcarea materiei» ⁹⁵⁶.

A treia epocă în viața filozofului Plotin, numită și epoca stoică, este caracterizată prin aceea că filozoful este preocupat de problema fericirii sufletului, al cărui temei ultim este Dumnezeu. Plotin încearcă

951. Fr. Ueberwegs, *Grundriss...*, p. 340. Hegel crede că și în cinstea lui Aristotel.

952. Porphyrius, *Vita Plotini*, c. 14.

953. *Enneadele* au apărut în versiunea latină editată de Marsilius Ficinus, Florența, 1492.

954. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 23—24.

955. *Enneada* a doua, I, IX, c. XI.

956. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 32.

să dea etosului platonice un alt sens și el caută să facă acest lucru într-o limbă cât mai ușoară, care să fie înțeleasă de cercuri cât mai largi ale maselor populare.

Ultimii ani ai vieții lui Plotin au fost plini de durere, din pricină că, după cum ne relatează Porphyrius, filozoful s-a îmbolnăvit de o boală gravă de stomac, care l-a și răpus (269 d Hr.). (Vezi A. Richter, *Darstellung des Lebens und der Philos. des Plotins*, 1968).

d. Filozofia lui Plotin în relația ei cu trecutul filozofic. Mai înainte de a arăta care este relația filozofiei plotiniene cu concepțiile filozofice anterioare ei, să expunem succint conținutul *Enneadelor*⁹⁵⁷:

Prima Enneadă: 1) Ce este zoon și ce este omul; 2) Despre virtuți; 3) Despre dialectică sau despre tripla ridicare spre inteligibil; 4) Despre fericire; 5) Dacă prin durata timpului fericirea află creștere; 6) Despre frumos; 7) Despre cel dintâi bun și alte bunuri; 8) Care obiecte sînt rele și care este originea răului; 9) Despre nejustificarea sinuciderii.

Enneada a doua: 1) Despre cer; 2) Despre mișcarea circulară a cerului; 3) Dacă planetele au vreo influență; 4) Despre dubla materie; 5) Despre potențialitate și actualitate; 6) Despre calitate și esență; 7) Despre posibilitatea amestecului total; 8) Din ce motive ceea ce este departe apare mai mic, decît este, iar ceea ce este aproape arată așa cum este; 9) Împotriva gnosticilor (creștini), care consideră lumea și pe Demiurg ca fiind răi.

Enneada a treia: 1) Despre destin; 2 și 3) Despre Providență; 4) Despre demonul însărcinat cu supravegherea noastră; 5) Despre iubire; 6) Despre lipsa de durere a necorporalului; 7) Despre eternitate și timp; 8) Despre natură, meditație și Unul; 9) Despre diferitele considerații cu privire la relația divinului nous cu ideile, despre suflet și Unul.

Enneada a patra: 1) Despre esența sufletului; 2) Despre cum ține sufletul media între substanța ce nu poate fi împărțită și cea care poate fi împărțită; 3—5) Despre diferite probleme psihologice; 6) Despre percepția senzorială și amintire; 7) Despre nemurirea sufletului; 8) Despre coborîrea sufletului în corp; 9) Despre problema dacă toate sufletele sînt una.

Enneada a cincea: 1) Despre cele trei ipostaze originare, esența originară, nousul și sufletul; 2) Despre producerea și ordinea a ceea ce este după ființa originară; 3) Despre substanțele care se cunosc și despre ceea ce se află dincolo de acestea; 4) Despre Unul și despre modul în care s-a născut totul din acesta; 5) Că *νοητά* nu există în afară de *νοῦς*; mai departe despre nous și despre Dumnezeu ca despre Binele

⁹⁵⁷ Plotin, *Die Enneaden*, übersetzt von H. Fr. Müller, Berlin, 1878; E. Bréhier, *Plotin Enneades*, Paris, 1924.

în sine ; 6) Că ceea ce depășește existența nu este o ființă gînditoare și despre ceea ce originar gîndește și ceea ce în mod deductiv o ființă gînditoare este ; 7) Dacă există și idei ale obiectelor singulare ; 8) Despre frumusețea inteligibilă ; 9) Despre nous, Idei și Existență.

Enneada a șasea : Despre existență, despre Bine și Unul (1—3), Despre speciile Existenței (categoriile) ; (4—5) Că existența, întrucît ea este una și aceeași, totodată ea este aceeași peste tot ; 6) Despre numere ; 7) Despre multiplicitatea existenței adevărate și despre Bine ; 8) Despre libertatea omului și a divinității ; 9) Despre Bine sau Unul.

În istoria filozofiei ideile plotiniene au fost foarte diferit interpretate. Unii dintre Părinții Bisericii au interpretat principiile raționale ale lui Plotin în sensul dogmei despre Treime. Dimpotrivă, Marsilius Ficinus a făcut din Plotin un simplu comentator al lui Platon lipsit de orice originalitate și independență. Enciclopediștii secolului al XVIII-lea au înțeles neoplatonismul ca fiind un fel de spinozism și panteism, ceea ce acesta nu este ⁹⁵⁸. Iar neokantienii văd în filozofia plotiniană numai un misticism oriental și nimic mai mult.

Mai trebuie să subliniem faptul că totuși unii Părinți ai Bisericii au prețuit neoplatonismul și au întrebuițat argumentele acestuia în lupta pe care ei au dus-o împotriva gnosticismului. De asemenea și idealismul german a apreciat trăsătura speculativă a filozofiei lui Plotin ⁹⁵⁹. O mare înrudire se află mai ales între filozofia plotiniană și schellingiană. Intuiția intelectuală despre care vorbește filozoful german nu poate fi înțeleasă fără influența lui Plotin. Pentru amîndoi filozofii, atitudinea contemplativă față de lume și viață este caracteristică ⁹⁶⁰.

Mehlis accentuează just că filozofia lui Plotin nu este o încheiere sistematică a evoluției filozofiei antice grecești, ci numai o încheiere istorică. Plotin este însă ultimul luceafăr care a strălucit pe cerul așa de azuriu al filozofiei antice grecești ; un luceafăr a cărui strălucire nu este cu nimic mai prejos de antecesorii săi. În filozofia neoplatonică răsună încă o dată minunatele acorduri ale măreței simfonii create de geniul spiritului antic elin. Desigur că filozofia lui Plotin nu reprezintă un sistem de rangul întîii, fiindcă expunerea acestuia este grea, din pricina manierei acestuia de a reduce totdeauna particularul la ceea ce este cu totul general. El nu este nici un geniu filozofic, așa cum au fost un Socrate, Platon sau Aristotel, ci Plotin este un fel de profet religios ⁹⁶¹, care încearcă să îmbrace experiențele sale religioase în

958. Vezi observațiile lui G. Mehlis, *op. cit.*, p. 34.

959. Vezi bunăoară Hegel în : *Prelegeri de istoria filozofiei*, trad. de D. D. Roșca, vol. II, București, 1964, p. 171.

960. J. Brion, *Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung*, 1929.

961. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 37.

haina gândirii grecești. Mehlis exprimă foarte nimerit când caracterizează situația în care apare Plotin, scriind: «Filozofia se afla la hotarul dintre două lumi. Ea ne apare ca fiind într-o situație tragică, fiind cea din urmă expresie spirituală a unei lumi culturale în agonie, a unei lumi ce se afla în luptă cu alte puteri noi, ce purtau viitorul în ele însele și care nu mai puteau fi învinse. Stăpânirea spirituală a gândirii eline, trebuia să facă loc celei creștine»⁹⁶².

Filozofia plotiniană are un caracter mistic-religios: ea voințează să fie o filozofie a religiei; a unei religii care să depășească creștinismul și în care primatul să-l aibă rațiunea religioasă. De aceea, gândirea filozofică a lui Plotin are și un accentuat caracter metafizic-religios. Ideea centrală a acestei filozofii este concepția despre Dumnezeu, Existența pură, Imuabilul, care este temeiul și cauza oricărei existențe ce apare, Esența tuturor esențelor, din care au răsărit lucrurile în formele lor multiple și în care acestea se întorc iarăși.

e. Concepția lui Plotin despre Dumnezeu. Pentru Plotin, Dumnezeu este transcendent lumii, căci acesta se află într-o sferă suprapământescă. El se află deasupra lumii și ca atare El nu poate fi sesizat cu ajutorul conceptelor. El este Unul (τὸ ἓν), care mai este numit și Binele (τὸ ἀγαθόν), Principiul (ἀρχή) sau cel Dintii (τὸ πρῶτον) și chiar „πρωτὸς θεός“ în care se fundamentează unitatea ființei noastre și a întregii multiplicități a vieții, a lumii fenomenelor și chiar a materiei.

În filozofia platonice, Divinitatea este identică cu Binele. Toată cunoașterea, rațiunea lumii, moralitatea și frumosul erau la acesta fundamentate în Bine. Binele este identic cu Divinul și cu ceea ce este mai desăvârșit. De acesta depind și Ideile. În felul acesta, la Platon, Binele era expresia cea mai înaltă a gândirii pure a raționalității spiritului conștient, a raționalului care tinde să cunoască și să înțeleagă toată lumea. Ajunsă la acest Bine, nostalgia după cunoaștere se liniștește, căci Binele este identic cu cunoașterea cea mai desăvârșită.

După cum am văzut Platon accentua și sensul adânc pe care îl are în procesul cunoașterii Erosul, care este de obîrșie divină, fără să fie divin. El aparține lumii demoniului, care se află între ceea ce este nemuritor și muritor. Lumea aceasta a demoniului «este într-o neliniște eternă și mereu nedesăvârșită, căci Erosul este entuziasm și pasiune mișcată de o nostalgie nemărginită după Bine și Frumos, după cunoaștere și eternă liniște. În timp ce Binele trebuie să fie privit ca principiul rațiunii, ca Logos, iubirea (eros) are o notă de iraționalitate și de neînțeles, ca și lumea. Ca și pentru Platon, o problemă hotărîtoare este de a reface legătura dintre Logos și Eros, între aceste două valori ce sînt cele mai

⁹⁶². *Ibidem*, p. 37.

înalte ale spiritului elin, între Bine și Iubire, între rațiune și viață»⁹⁶³. Și, după cum vom arăta, Plotin soluționează această problemă prin interpretarea pe care el o dă vieții religioase.

Dealtfel două sînt problemele în jurul cărora se preocupă filozofia lui Plotin : a) Cum s-a născut lumea din «Unul» și b) Cum ajunge omul la unirea cu Dumnezeu și astfel să-și găsească fericirea.

Drumul pe care-l bătătorește Plotin pentru a soluționa aceste două probleme este acela al cunoașterii, al iubirii și al extazului. Pentru Plotin viața spirituală este în ultima ei analiză religioasă, iar formele existenței spirituale sînt sfințite. De aceea, pentru acesta, între religie și știință, artă și erotică nu este o contradicție. La Plotin arta, iubirea și filozofia sînt drumul spre religie.

Pentru Plotin, Dumnezeu este Absolutul, unitatea tuturor lucrurilor, valoarea tuturor valorilor, El nu este existența, ci temeiul întregii existențe. Absolutul este, ca la Parmenide și Zenon, numai Ființa pură, absolută, Binele absolut, cum se exprimă și Platon și Aristotel. «El însuși nu este însă nimic din cele al căror principiu este. Căci atunci cînd ai spus : Binele, nu mai gîndi și nu mai adăuga nimic. Cînd ai scos deoparte ființa însăși și o iei astfel, te va cuprinde uimirea ; și, îndreptîndu-te spre ființă și zăbovind în ea, o vei înțelege și vei pricepe măreția ei, din aceea ce provine din ea. Și cînd ai astfel în fața ta Ființa și o contempli în această formă pură, te va cuprinde uimirea»⁹⁶⁴, scrie Plotin. Dar Dumnezeu este în lume și deasupra lumii «însă numai Dumnezeul suprauman este desăvîrșit, Dumnezeu în noi și în natură, această sferă de influență a Principiului etern este mărginită și tulburată prin un altul, care nu este Dumnezeu și este condiționată prin natura mărginitului : materia și senzorialul. «Deus implicitus» este pur și desăvîrșit, «Deus explicitus» este neclar și nedesăvîrșit»⁹⁶⁵. Dumnezeu este, pentru Plotin, temeiul întregii existențe și principiul tuturor valorilor, ceea ce înseamnă că sfera existenței își are originea în Dumnezeu și se dezvoltă devenind lumea inteligibilă a ideilor. Această ființă este și rămîne Dumnezeu, ea nu este în afara acestuia, ci este legătura, identitatea însăși. Unitatea absolută menține lucrurile în toate, pătrunzînd prin toate, adunînd laolaltă și unind ceea ce, fiind separat în opoziție, este în pericol să se dezbine. Noi îl numim Unul și Binele. El nici nu este nici este ceva și nici unul oarecare, ci este deasupra a toate. Toate aceste categorii sînt negate ; El nu are mărime, nu este infinit. El este centrul universului lucrurilor, izvorul veșnic al virtuții și originea iubirii divine, în jurul căruia se mișcă totul, spre care se îndreaptă totul, din care își

963. *Ibidem*, p. 58.

964. *Enneada*, III, 1, VIII, c. 9—10.

965. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 58.

iau începutul și ieșirea voș și conștiința de sine ⁹⁶⁶. El produce totul, existența și viața în creaturi, le susține și le poartă, căci deși El este transcendent, totuși interpătrunde totul, Dumnezeu este mai mult decât existența : El este supraparaționalul ⁹⁶⁷.

Lumea spiritului este lumea realității adevărate. Materia și lumea fizică nu sînt reale. Gîndirea, ca viața spirituală conștientă, este realitatea adevărată : ea este identică cu existența. Raționalul este existentul și existentul este rațional ⁹⁶⁸. Din lumea Ideilor urmează, ca o a treia esență, viața acestei lumi senzoriale sau sfera sufletului lumii.

Există, după Plotin, trei ipostaze : Dumnezeu, spiritul și sufletul, ce se află într-o perfectă unitate, ca o expresie a unității divine. Cea mai înaltă ipostază este Divinitatea, care are trei predicatii. Ea este Primul, Unul și Binele. Dumnezeu este, după cum am văzut, „ἀρχή“ sau Principiul începutului, prin care totul s-a făcut : Rațiunea, spiritul, sufletul, lumea și viața. Totul depinde de Unul sau totul este Dumnezeu. Dar această afirmație are să se înțeleagă că : «acest Bine, Unul, absolut, este un izvor care nu are alt principiu, ci este principiu pentru toate efluviaile, astfel încît El nu este consumat de către acestea, ci ca izvor rămîne în sine însuși» și raportat la ele, conținîndu-le astfel ca atare în sine ; încît aceste efluvii «ce ies aici și dincolo, n-au curs încă, dar știu pe unde trebuie să iasă și încotro trebuie să curgă» ⁹⁶⁹. Cu cît aceste efluvii se depărtează de Unul, cu atîta ele pierd din putere și energie, forță și frumusețe. În afara Unului nu există viață adevărată. Se poate spune, după Plotin, că Dumnezeu este totul, fiindcă El este temeiul întregii vieți și fiindcă El poartă și susține totul. El este peste tot și totuși deosebit de lucruri, tocmai fiindcă Dumnezeu este infinit mai mult decât lucrurile. Dumnezeu este eterna liniștire : El este lipsit de voință, de nostalgie și năzuințe.

Dumnezeu este Binele, nu ca cea mai înaltă valoare morală, ci ca valoarea tuturor valorilor. Ideea plotiniană despre Dumnezeu este formată prin negația a tot ceea ce este senzorial, antropomorf, mărginit și trecător. Dumnezeu este mai mult decât rațiunea și de aceea El nici nu poate fi sesizat cu gîndirea. Dumnezeu este asemenea nemărginitei adîncimi a unei prăpăstii și a infinitei depărtări a unui pustiu. Noi știm despre Dumnezeu numai atît cît ne-a descoperit El. «Primul este lipsit de orice mărime, El este o esențialitate inteligibilă pură, pe care nici un nume n-o poate numi. Ca cea mai înaltă și mai bună dintre toate esen-

966. Plotin, *Enneada*, VI, 1, IX, c. 1—9 passim.

967. *Enneada* 1, 7 c. 1 ; 2, 9^o c. 1 ; 3, 8, c. 9 ; 5, 3, c. 11 și mai ales *Enneada* VI.

968. Idee ce va fi reluată de Hegel.

969. *Enneada* III, 1, VIII, c. 9.

tele posibile, Binele este fără de nume, așa cum poate să fie fără de nume un sentiment mare, sau o senzație mare, când nici un cuvânt și nici o noțiune nu mai sînt în stare să lămurească ascunsa lor frumusețe»⁹⁷⁰. Dumnezeu este, pentru Plotin, Marele Anonim, pe care nu-L poate numi nici un nume.

Dumnezeu este prototipul etern al întregii frumuseți. El este veșnic ca origine a frumuseții adevărate.

Din Unul se naște totul *prin emanație*. Dumnezeu fiind Imuabilul, producerea, nașterea este o lucire venită din El; din El care rămîne. Unul luminează în jurul Său, cum emană lumina din soare. Fiind în Sine desăvîrșit, fără lipsuri, El se revarsă și acest prisos este produsul. Acest produs se întoarce însă în chip absolut spre «Unul», spre Bine⁹⁷¹. Binele strălucește viața sa în lume, fără ca prin aceasta să piardă din putere și frumusețe. Producerea aceasta n-are un caracter istoric sau fizic, ci ea este un proces supra temporal. Formele vieții sînt produse din eternitate din Unul, din temeiul necunoscut al vieții și se întorc mereu în acesta. Formele inferioare au tendința înspre cele mai înalte, cele superioare înspre cele inferioare. Este acesta un proces spiritual. Dumnezeu activează, sau, mai corect, El trebuie să acționeze în lume. El trebuie să se prefacă în lume, indiferent dacă voiește sau nu. Aceasta aparține naturii Lui și totuși El rămîne ceea ce este⁹⁷².

Lumea senzorială este numai o copie a esenței adevărate. Ea este un simbol și o metaforă a Eternului. Unul divin este, după cum am văzut, prezent însă în toate lucrurile: El are o față dublă și anume pe de o parte persistă în sine, iar pe de alta toate formele și puterile vin de la El, așa că toate lucrurile participă la Dumnezeu⁹⁷³. Dumnezeu este prezent în lume. Acest lucru nu înseamnă, desigur, că El se împarte, fiindcă ceea ce este spiritual nu poate fi împărțit. El este prezent în lume prin forțele spirituale pe care Plotin le numește *ὁπόστασις* »⁹⁷⁴.

La fel și omul participă la Dumnezeu, dar numai în măsura în care acesta își face interiorul său liber pentru a-L primi pe Dumnezeu în el. «Dumnezeu este așa de aproape de fiecare om, încît El poate fi nemijlocit sesizat de către suflet. Dar pentru a fi atît de aproape de toate fiin-

970. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 70.

971. *Enneada* II c. 7; VI, 1; IX c. 2. În *Enneada* VI, cap. 6—9 Plotin tratează temeinic concepția sa despre «Unul».

972. Plotin combate atît materialismul naiv, cît și panteismul. Afirmațiile din *Enneade* 5, 5 c. 13 și 6, 9, c. 3 sînt axiome pentru Plotin, ce revin mereu și mereu în opera acestuia. Transcendența «Unului» și simplitatea acestuia, cît și libertatea de voință a omului contrazic panteismul, iar idealitatea lui Dumnezeu materialismul naiv.

973. Mehlis, *op. cit.*, p. 84.

974. *Ibidem*.

tele și prezent în întreaga lume, Unul nu trebuie să iasă din sine. Atotprezența Sa este independentă de emanația Sa»⁹⁷⁵.

Sufletul poate de asemenea să intre într-un raport intim și cu lumea ideală, care emană din divinitate. Omul trebuie să fie «pnevmatic» și prin aceasta el se ridică în lumea spiritului. Omul este capabil să facă acest lucru datorită «Eros»-ului. În clipa în care sufletul este atras de către Eros spre lumea ideală, el începe să urce spre forme din ce în ce mai ideale și mai frumoase. Dar la cea mai înaltă formă, la unitatea desăvârșită cu Unul, cu Dumnezeu, sufletul nu poate ajunge decât prin extaz; așadar nu prin dialectică sau gândire discursivă, ci printr-o stare extatică, în care cel care intuiește și obiectul intuit sînt una⁹⁷⁶. În această clipă scopul este atins: copia s-a întors și s-a unit cu prototipul original. Sufletul este liniștit, fiindcă a găsit ceea ce căuta în arzătoarea sa nostalgie⁹⁷⁷.

Plotin reprezintă ideea că sufletul este chinuit de nostalgia Binelui, fiindcă sufletul este în esența sa bun. Răul își are originea în lumea externă, prin aceea că sufletul, sălășluind în corp, este murdărit de către materie⁹⁷⁸. Posibilitatea mîntuirii sufletului se bazează, după Plotin, pe faptul că acesta este înrudit esențial cu Dumnezeu. «Ochiul n-ar fi văzut niciodată soarele, dacă el n-ar fi înrudit cu acesta; tot asemenea sufletul n-ar putea vedea frumosul, dacă el însuși n-ar fi frumos. De aceea să devină fiecare mai întii asemenea cu Dumnezeu și frumos, dacă vrea să vadă Binele și Frumosul»⁹⁷⁹.

Plotin vorbește de aceea despre un drum al sufletului în sus și despre un altul în jos⁹⁸⁰. Erosul se află la mijloc și stăpînește amîndouă drumurile. Problema mare care-l chinuie pe Plotin este reunirea sufletului căzut cu prototipul lui original divin. Este semnificativ ceea ce istorisește Porfirius cu privire la ultimele cuvinte, pe care le-a spus Plotin către prietenul său Eustochios pe patul de moarte: «Te-am așteptat, zise Plotin, pentru a încerca să conduc divinul din mine spre divinul din univers»⁹⁸¹.

În concluzie, pentru Plotin, Dumnezeu este iubire, căci el scrie: «Demn de iubire și iubire este El; El este iubirea Sa însăși, fiindcă El nu este altcumva frumos decât prin Sine însuși și în Sine însuși»⁹⁸².

975. Forțe ce activează în lume. Vezi: J. Barion, *Plotin und Augustinus*, în «Neue Deutsche Forschungen», Abt. Philosophie, vol. I, Berlin, 1935, p. 118—124, 127, 147.

976. Plotin, *Enneada* VI, 9, 10.

977. Despre divinitatea naturii sufletului: *Enneada* 1, 6, 5; IV, 1, 1; VI, 14.

978. *Ibidem*.

979. *Enneada* IV, 8, 1.

980. O idee pe care o vor relua misticii creștini: «anabasis» și «catabasis».

981. Porphyrius, *De vita Plotini*, 2.

982. *Enneada*, VI, 8, 15.

f. **Concepția plotiniană despre spirit.** Prin spirit noi înțelegem gândirea conștientă de sine, știința despre Eu, despre toate formele de apariție și funcțiuni ale sufletului. Esența sufletului constă într-o dualitate. În sensul acestei dualități, Aristotel a vorbit despre o rațiune activă și alta pasivă. Rațiunea pasivă este predispoziția rațională a individului, ce este formată individual. Rațiunea activă este rațiunea genului, ce are menirea să formeze rațiunea individuală și pe care se fundamentează totul care este comun, ceea ce leagă pe oameni în gândire și acțiune ⁹⁸³.

Ideea fundamentală a lui Parmenide era aceea că gândirea este identică cu existența. Dealtfel, această idee era comună tuturor gânditorilor greci antici. În ultimă analiză nu există decît o existență și gândirea este identică cu această existență. De asemenea și Aristotel reprezenta punctul de vedere că Dumnezeu este formă pură, Existența adevărată, în care toate posibilitățile au devenit realitate. Gîndirea intuitivă a lui Dumnezeu este îndreptată asupra esenței sale proprii. Divinul gîndește divinul, spiritul este ocupat cu spiritul, rațiunea cu rațiunea. La fel accentuează și Plotin că în sfera spiritului gîndirea și-a ajuns adevărata sa existență. Și întrucît lumea spirituală este identică cu realitatea adevărată, în ea sfera gîndirii este identică cu existența suprasenzorială a Ideilor.

Dar, spre deosebire de Platon, Plotin crede că Ideile sînt imanente rațiunii și de aceea acestea n-au nici un caracter esențial în afara rațiunii. Ele au o realitate numai ca idei ale spiritului sau ca gînduri ale Divinului. În idei sînt legate gîndirea pură și existența pură. Aici este gîndită existența de către rațiunea divină așa cum aceasta este într-adevăr. În Idee conținutul divin al lumii și al vieții și forma divină sînt legate laolaltă. Pentru Plotin există o materie suprasenzorială ce este întrepătrunsă și formată de către o formă suprasenzorială. Viața spiritului se petrece în această angrenare strînsă dintre forma suprasenzorială și materia senzorială. Toate lucrurile sînt compuse din formă și materie. Materia este ceea ce e nedeterminat și nedesăvîrșit. Forma este principiul determinării, al țăruiirii, al mișcării și al diferențierii. Așa credea și Aristotel. Plotin face aceste distincții și în lumea inteligibilă.

Spiritul își trăiește nu numai viața sa, ci el duce și la formarea lumii senzoriale, fiindcă toată energia formativă își are originea în spirit. Ceea ce este lipsit de spirit este, pentru Plotin, amorf și mort. Viața lucrurilor vine de la spirit. Prin emanație spiritul mijlocește formele sufletului lumii. Căci ceea ce este în spirit Idee sau formă pură, devine în suflet „λόγος“, așadar principiu al formării. Spiritul este ceva mai mult supra-personal, sufletul mai mult personal. Plotin este de părere că în clipa

983. G. Nebel, *Plotins Kategorien der intelligibilen Welt*, în: *Heidelberger Abhandlung zur Philos. und ihrer Gesch.*, Tübingen, p. 33.

în care noi ne trăim viața sufletului, trăim realitatea noastră mai înaltă, iar când trăim viața spiritului, noi trăim viața lui Dumnezeu.

Spiritul este, pentru Plotin, un principiu creator, în timp ce sufletul este un principiu pasiv. Sufletul are o natură feminină. El este immanent lumii și în acest sens în opoziție cu spiritul, care rămâne mereu o entitate supralumească și eternă. Cu toate acestea, spre deosebire de Platon, Plotin îl gîndește ca ceva activ, căci spiritul este viața pe cea mai înaltă treaptă a acesteia, iar viața este mișcare. Spiritul este eternitate, existență pură și o unitate în multiplicitate. El este adevăratul temei al tuturor lucrurilor și ca atare nemărginit în trei sensuri: Ca nedeterminat (*ἀόριστον*), ca fără de nici o calitate (*ἄποιον*), ca fără de graniță (*ἄπειρον*).

Gîndirea (*nous*) este principiul lumii spirituale. Este vorba de eterna gîndire, ce se gîndește pe sine, esența sa și care este ceea ce gîndește. În această sferă gîndirea și obiectul gîndit sînt una.

Ca și la Platon și la Plotin ideile sînt niște entități eterne, neschimbabile, simple, netrecătoare și opuse lucrurilor senzoriale. Cu toate acestea între idei și lucrurile trecătoare nu se află o prăpastie, fiindcă lucrurile senzoriale participă la existența ideilor. Dar aceasta în așa fel că ele nu sînt în întregime ceea ce par a fi, cum sînt Ideile. Lucrurile au apoi o cauză ca temei al existenței lor. Spiritul nu este determinat de cauze, ci el are independență și libertate⁹⁸⁴.

Plotin se întreabă de unde vine deosebirea dintre lumea senzorială și cea inteligibilă? El găsește că originea acestei deosebiri se află în materie, întrucît aceasta nu poate fi stăpînită de forma inteligibilă. Originea răului se află în materie, care este principiul negației. Materia este adîncul lucrurilor (*βᾶθος ἐκάστον*).

Toate lucrurile sînt constituite din formă și materie, forma fiind putere formativă spirituală (*λόγοι, νοεραὶ δυνάμεις*), ce acționează în sens teleologic, prin aceea că, cu toată opoziția fenomenelor din lume, rațiunea conduce totul la o armonie desăvîrșită⁹⁸⁵. Materia senzorială, din care sînt constituite lucrurile, este întunecată, nedeterminată, ea este un „μὴ ὄν“ (non-existență), un rău⁹⁸⁶. Spre deosebire de aceasta, materia lumii spirituale are viață, în timp ce materia lumii senzoriale este lipsită de viață. Aceste două lumi se comportă una față de alta ca și prototipul față de tip. Plotin determină conceptul «materie» prin negații: materia nu este rațiune, nu este spirit, nu este suflet, nici viață, nici formă⁹⁸⁷. Materia este cea mai depărtată de Unul și ultima emanație a

984. Plotin face distincție între Idei și noțiuni.

985. *Enneada* III, 2, 16.

986. *Ibidem*, I, 1. c. 7; III, 1, VI, c. 7.

987. *Ibidem* II, 4, 3; III, 6, 6; I, 8, 7; J. Blumenthal, *Plotin's psychology*. The Hague, 1971.

acestui, căci totul este emanat, din eternitate, din Dumnezeu. De aceea lumea spiritului, ca de altfel și lumea senzorială, nu sînt un produs al unei fapte libere a lui Dumnezeu, ci acestea sînt devenite din Acesta printr-o necesitate nevoită.

Plotin descrie frumusețile lumii suprasenzoriale, care este stăpînită de o unitate și armonie perfectă, în timp ce lumea senzorială este numai o copie a lumii spiritului, iar destinul acesteia din urmă este trecerea. Dar nici lumea senzorială nu este total părăsită de Dumnezeu, deși aceasta s-a depărtat de temeiul originar al vieții. Omul însuși a căzut în această vină și de aceea el a fost exilat în corp. Cu toate acestea, atît lumea cît și omul se pot ridica la adevărata lor patrie. În ceea ce privește lumea, lucrul acesta este posibil datorită faptului că ea, este orînduită după o ordine și frumusețe ce-și are originea în sufletul lumii. Cu aceste idei Plotin a influențat pe Augustin și pe alți Părinți ai Bisericii.

g. Concepția plotiniană despre sufletul lumii. Originea sufletului lumii este spiritul. Sufletul lumii este, ca a treia ipostază, principiul fundamental al lumii imanente. El este «mijlocitorul», între lumea ideală și cea senzorială, întors spre amîndouă, rămînînd mereu după felul divin, deși mai puțin decît spiritul. Totul este însuflețit, plin de viață, sufletul lumii întrepătrunde totul, ca temeiul a tot ceea ce noi numim suflet și lume⁹⁸⁸. Existențele senzoriale și tot ceea ce este pămîntesc depind de sufletul lumii, care este, după cum am văzut, un principiu de trecere de la lumea senzorială la cea suprasenzorială. El are o față dublă: una este îndreptată spre divin, alta spre pămîntesc, spre materie. În partea întoarsă spre divin sufletul lumii este contemplativ, fiind o imagine a spiritului mișcată de nostalgia și iubirea după divin, cealaltă este întoarsă spre materie și natură. Prima este o imagine a iubirii și a nostalgiei după prototipul ei etern, în timp ce cealaltă parte este o activitate formativă a naturii. Frumusețea naturii se fundamentează pe acest suflet, fiindcă frumusețea nu este altceva decît spiritul care luminează materia.

Sufletul lumii este originea plenitudinii energiilor sufletești ale divinităților, demonilor, oamenilor, animalelor și plantelor; al numărului nemărginit de ființe individuale. El însuflețește aceste ființe fără să se împartă în ele, ci rămîne mereu o unitate. Sufletul infinit cuprinde în sine toate aceste suflete. Așa cum spațiul este locul corpurilor, tot asemenea sufletul lumii este locul sufletelor.

Universul este, pentru Plotin, corpul sufletului lumii, iar acesta din urmă interpătrunde întregul univers, fără să se împartă între lucruri. El este puterea ce ține toate lucrurile laolaltă, fundamentîndu-le pe anumite raporturi (legi, simpatie, iubire, sentimentul de apartenență).

988. *Ibidem*, IV, 3, 4.

Plotin reprezintă concepția că sufletul este drumul pe care omul poate ajunge la spirit, iar grație spiritului acesta se unește cu originea lui divină. Sufletul este locul unde se află rațiunea, corpul este locul afectelor și al pasiunilor. O concepție eronată ce s-a afirmat — după cum am amintit — pînă în timpul lui Spinoza. De aici contrazicerile între trup și suflet. Pasiunile sînt pentru Plotin originea răului. Din această pricină, aceia care se află sub puterea pasiunilor sînt guvernați de rău. Dar Plotin afirmă că chiar și omul spiritual este dependent de corpul său, căruia trebuie să-i facă concesiuni. Acesta însă consideră corpul ca fiind ceva străin; ca ceva care se află în calea omului, pentru ca acesta să nu poată trăi o viață duhovnicească. De aceea, sufletul are menirea să rupă, pe cît este cu putință, legăturile lui cu corpul.

Pentru Plotin sufletul este o substanță imaterială⁹⁸⁹, care se poate despărți de corp⁹⁹⁰, neîmpărțit, simplu și întreg⁹⁹¹, întreg în fiecare parte a corpului, deși începutul activității lui se află în creier⁹⁹². O idee curioasă a lui Plotin este că sufletul n-ar fi în corp, ci dimpotrivă, corpul în suflet, ca organul acestuia⁹⁹³, fiindcă abia sufletul face posibile funcțiunile corpului. Sufletul își formează corpul său, fără de care acesta din urmă n-ar putea fi ceea ce este⁹⁹⁴. Plotin apără din toate puterile nemurirea sufletului și preexistența acestuia⁹⁹⁵. Fiecare suflet are cîte o idee în lumea ideală, fiindcă caracteristicile fiecărei individualități sînt determinate de cîte o idee. Între individualitate și idee se află Logosul sufletului individual. Cîte individualități umane, atîția «logoi» în sufletul lumii, tot atîtea idei în spirit. Numărul acestor «logoi» nu este infinit, fiindcă același număr de «logoi» revine mereu și mereu în lumea senzorială, dar avînd de fiecare dată alte destine. Nemărginirea sufletelor și a spiritului constă tocmai în aceea de a putea începe mereu de la început.

Plotin vorbește despre sufletul lumii în legătură cu timpul. Sufletul lumii este supratemporal, dar el produce timpul din sine însuși. Din această cauză timpul este în dependență de natura activă a sufletului lumii. El nu este identic cu eternitatea, fiindcă aceasta a fost mai înainte de timp. De asemenea el nu este în legătură nici cu existența și nu este nici o funcțiune a lumii spirituale și nici a Unului. Activitatea sufletului lumii a voit să devină stăpîna sa însăși și a fost silită spre activitatea formativă și mișcare și astfel a creat timpul, care pînă acum nu exista. Ca atare, pentru Plotin, timpul este ceva devenit și deci trecător. Întin-

989. *Enneada* IV, 2, 1.

990. *Ibidem* IV, 3, 20.

991. *Ibidem* IV, 21; IV, 9, 2.

992. *Ibidem* IV, 3, 23; IV, 8, 8.

993. *Ibidem*, IV, 3, 22.

994. *Ibidem*, III, 4, 9.

995. *Ibidem* IV, 3, 5 passim.

derea vieții sufletești produce timpul⁹⁹⁶. Viața ce se desfășoară în marginile timpului este durată acestuia, viața trecut — trecutul. În acest sens timpul poate fi definit, după Plotin, ca «viața sufletului» considerat în mișcare, prin care acesta trece de la un fapt la altul. Timpul este o imagine a eternității, așa cum lumea senzorială este o imagine a lumii spirituale, iar viața terestră o imagine (copie) a lumii sau vieții cerești. Timpul n-are o existență în afara sufletului și nici eternitatea în afara vieții spiritului. Timpul este, deci, o apariție a sufletului. El există numai în suflet și cu sufletul, ca și eternitatea în existență. În clipa în care activitatea sufletului a încetat, nu mai rămâne decât eternitatea. O idee centrală a filozofiei neoplatonice este că numai spiritul este viață adevărată.

h. **Teoria cunoașterii.** Filozofia nu este pentru Plotin un drum pe care se ajunge la o concepție teoretică asupra naturii lucrurilor, scopul acesteia nu este adevărul formal, ci ea trebuie să fie cel mai nobil drum spre Dumnezeu. Alături de acest drum al speculației filozofice, Plotin mai amintește și drumurile iubirii și ale artei. Pentru a sta în slujba realizării acestui scop, filozofia trebuie să întrebuițeze dialectica, fiindcă numai aceasta are de-a face cu esența lucrurilor, ce se descoperă în trei sfere: în lumea ideală, lumea senzorială și lumea sufletului.

Grație dialecticii, gândirea ajunge la șase forme fundamentale ale vieții: *Unul*, care este supraexistentul; *rațiunea*, sau spiritul ca principiu al lumii suprasenzoriale; *sufletul*, ca principiu mișcător și ca ceea ce leagă lumile; *natura*, ca ceea ce este mișcător și mișcat în același timp; *materia*, ca posibilitatea existenței în raport cu forma și ca non-existență în raport cu spiritul și: *forma*, ca principiu al mărginirii. Aceste concepte se împart la cele două lumi opuse: la cea inteligibilă, spirituală și ideală, și la cea senzorială, materială. Conceptul constitutiv al celei dintii este spiritul, al celei de pe urmă este natura. Natura cuprinde, după Plotin, totalitatea corpurilor. Natura formează ceea ce Plotin înțelege prin „κόσμος, αἰσθητός“ spre deosebire de „κόσμος νοητός“ = lumea ideală.

Scopul filozofiei plotiniene este intuiția Divinului. Ceea ce el numește „τεωρία“ este, desigur, cunoaștere, dar o cunoaștere nemijlocită prin intuiție⁹⁹⁷. Ea este un fel de «scientia intuitiva», ce depășește granițele gândirii și este orientată să ajungă la înțelegerea nemijlocită a

996. O idee pe care o va relua și dezvolta Augustin și în filozofia modernă Bergson în a sa «*Durée et simultanéité*». F. Guittton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1939.

997. Concepție epistemologică care va influența puternic gândirea Părinților bisericesti.

lui Dumnezeu. Ba, mai mult, Plotin vorbește chiar despre o «gustare» a Divinului ⁹⁹⁸. Este aceasta intuiția ce ajunge la posesiunea desăvârșită a ceea ce țintește să aibă. Este vorba, la Plotin, despre o formă de cunoaștere ce vrea să fie cea mai desăvârșită formă de a cunoaște a spiritului ; o formă prin care acesta ajunge la intuiția fericită și liniștită a unității divine. Plotin accentuează, desigur, și importanța noțiunilor și a categoriilor gândirii. Dar acestea au pentru Plotin o valoare numai dacă prin ele se face o distincție între lumea ideală și cea senzorială. Plotin supune unei critici teoria pe care înaintașii săi au făcut-o cu privire la categorii și ajunge la concluzia că aplicarea acestora este diferită în domeniul celor două lumi ⁹⁹⁹.

Lucrurile n-au nici o existență în afara gândirii („νοῦς“). Deci ținta ultimă a speculațiilor filozofice plotiniene este intuiția mistică a Divinului, ca cea mai adâncă trăire religioasă. Sufletul este înstrăinat de la Dumnezeu și de aceea menirea sufletului este de a se întoarce la originea lui divină. Și el poate să-și realizeze această menire, fiindcă Dumnezeu s-a revelat în trei ipostaze : ca Unul, ca spirit și ca sufletul lumii. Prin aceasta din urmă, lumea se îndumnezeiește, ceea ce înseamnă că sufletul lumii este de natură divină. Dar și sufletul omului este de origine divină și de aceea el se poate ridica la acesta. Plotin este de părere că ipostazele divine nu sînt numai în lume, ci și în sufletul nostru. Ele formează omul interior : Sufletul, Rațiunea, *Unul în om*. Acestea constituie latura divină a ființei noastre, ceea ce înseamnă asemănarea cu Dumnezeu. Odată ajunsă această asemănare, pe care Plotin o numește «suflet pur», acesta nu mai poate fi atins de rău și nici de păcat.

Răul nu poate fi găsit decît în non-existență, căci răul își are, după Plotin, rădăcina în neființă ¹⁰⁰⁰. În felurite chipuri caută Plotin să definească răul. El afirmă că răul este numai o iluzie a existenței, sau chiar negația adevăratei esențe a acesteia. Plotin mai definește răul ca fiind lipsa de măsură cu privire la măsură, lipsa de graniță cu privire la graniță, lipsa de formă cu privire la formă, nesățios față de auto-mulțumire, etern nemărginit, nicăieri precis, plin de suferință, nesățios și plin de defecte. Răul este identic cu materia ¹⁰⁰¹.

De aceea scopul suprem al sufletului este să se elibereze de materie și să se ridice cu toate părțile sale în lumea ideală sau, cu alte cuvinte,

998. Idee ce va fi reluată și de Părinții Bisericii și de misticii creștini. Aceștia vorbesc despre o «frui Deo» — gustare a lui Dumnezeu.

999. Teoria plotiniană cu privire la categorii este cea mai însemnată încercare a spiritului antic de a lămuri esența formelor gândirii. Idee ce a fost reluată în filozofia modernă de E. Lask. ; G. Nebel, *op. cit.*

1000. *Enneada*, I, 1, VIII, c. 3.

1001. *Ibidem*, I, 1, VIII c. 7 ; III, 1, VI c. 7, c. 8.

să ajungă la virtute. Pentru Plotin însă virtutea și știința nu sînt ceva ultim, ci acestea au numai un rol pregătitor : ele deschid privirea spre spirit, spre ceea ce Plotin numește «omul pnevmatic». Pentru ca cineva să devină un om pnevmatic este necesară purificarea sufletului (κάθαρσις), care să întoarcă total sufletul de la ceea ce este străin de acesta ; să întoarcă sufletul spre lumea spiritului și să-i dea acestuia constanță în intuiția divinului. Numai o astfel de purificare duce la asemănarea cu Dumnezeu¹⁰⁰².

Mereu și mereu revine la Plotin leit-motivul că scopul vieții omului este ridicarea extatică (ἔκστασις), a sufletului la Dumnezeu, la Unul cu adevărat bun. Ridicarea aceasta nu se întîmplă, după cum am mai spus, prin gîndirea discursivă, ci grație unei facultăți mai înalte, față de care cunoașterea ideilor este numai o treaptă ce trebuie depășită. Treapta cea mai înaltă este atingerea Binelui însuși¹⁰⁰³. În clipa în care sufletul a atins această stare, el a ajuns la liniște și la clipa în care a realizat o armonie desăvîrșită. Este aceasta starea extatică (ἔκστασις) în care sufletul, depășind intuiția, cu dăruire și simplitate¹⁰⁰⁴ atinge pe Dumnezeu (ἄψι). În această clipă sufletul nu mai știe nimic despre sine, ci este prin unitatea sa una cu Dumnezeu, cu Unul¹⁰⁰⁵. În această clipă sufletul, zice Plotin, «intuiește izvorul vieții, izvorul intelectului, Principiul existenței, temeiul binelui, rădăcina sufletului». Atunci sufletul a ajuns acolo unde este adevărata viață, viața ca activitate spirituală. Este starea în care sufletul a ajuns asemenea cu Dumnezeu și, deși sufletul se coboară iarăși în lume, odată ce el a gustat această apropiere de Divin, nu mai poate uita această trăire și va căuta s-o repete mereu¹⁰⁰⁶.

i. **Estetica plotiniană.** Plotin a fost preocupat și de problema frumosului și aceasta mai mult decît oricare decît înaintașii săi. Frumosul este, pentru el, divin în sine, ca frumosul originar inteligibil¹⁰⁰⁷. Atît în natură, cît și în suflet se află imaginea originară a frumosului senzorial.

Frumosul este «ceea ce strălucește din Idee». Frumosul se află, pentru acesta, în învingerea materiei cu ajutorul ideii, în iluminarea pe care o produce ceea ce este ideal în aparițiile senzoriale. La transfigurarea sufletului, despre care vorbeam mai sus, contribuie și mișcarea de la frumusețea senzorială la contemplația Frumosului originar. Pentru Plotin temeiul existenței este identic cu izvorul originar al Frumosului. Nostal-

1002. *Enneada* I, 2, 3.

1003. *Ibidem*, VI, 9, 11.

1004. *Ibidem*, VI, 9, 11.

1005. *Ibidem*, VI, 9, 7 ; 9, 11 ; 7, 25.

1006. Aceasta datorită Erosului.

1007. *Enneada* V, 8, 1 *passim*.

gia după acesta este numită de către Plotin, ca și la Platon, cu termenul „ἔπος“. De asemenea și pentru Plotin, Binele și Frumosul sînt identice ¹⁰⁰⁸. Virtutea este frumoasă și frumosul este bun. Intuiția Frumosului duce la aceeași atingere cu Absolutul.

BIBLIOGRAFIE

Vezi bibliografie bogată pînă la 1894 la Fr. Überwegs, *Grundriss der Gesch. der Phil.*; A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, 1907; C. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotins*, 1845; A. Richter, *Neuplatonische Studien*, 1864—1867; K. Horst, *Plotins Ästhetik*, 1905; Falter, *Philon und Plotin*, 1907; Gr. Tăușan, *Filozofia lui Plotin*, București, 1 ed. 1900, 2 ed. 1924; K. P. Hasse, *Von Plotin bis Goethe*, 1909; Coceș, *Plotin et les mystères d'Isis*, 1903; W. Wundt, *Plotin*, 1919; W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 1918; Piacvet, *Plotin et les mystères d'Eleusis*, 1903; A. H. Armstrong, *The real Meaning of Plotinus' Intelligible World*, 1949; G. Carrière, *Plotin et le tragédie humaine*, Anne théologie, 1949; J. Trouillard, *La purification plotinienne*, 1956; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, 1956; *Praxis und Theoria. Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, de René Arnou, Paris, 1956; Th. Whittaker, *The Neoplatonists*, Neudr. Hildesheim, 1961.

Vezi bibliografia de la 1934—1945 în: *Bibliographia Philosophica*, 1934—1945, ed. De Brie, 1950, vol. I, p. 97—100; A. H. Armstrong, *Studies in Traditional Anthropology*, II: *Plotinus*, în „Downs Rev.“, 1949; Același, *The real Meaning of Plotinus' Intelligible World*, Oxford, 1949; Bert Marien, *Etudes plotiniens*, în „Rev. philos.“ Louvain, 1949; A. Fischer, *Die Aktualität Plotinus*, München, 1956; W. Hirsch, *Das ontologische Fundament der Ethik Plotinus*, în: P. Engelhardt, *Sein und Ethos*, vol. I, 1964; H. R. Schelte, *Das Eine und das Andere. Stud. zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotinus*, München, 1966; H. M. Buchner, *Plotinus Möglichkeitslehre*, 1970; Klaus Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquino*, Leiden, 1971; A. Bonetti, *Studi intorno alla filosofia di Plotino*, „Riv. Filos. neoscolas.“, 1971; Fr. J. v. Rintelen, *Plotin: Das Eine und der Kosmos*, în „Gegenwart und Tradition“, 1970; P. Prini, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, în „Proteus“, 1970 (1); V. Cilento, *Il genio religioso di Plotino tra misteri antichi e nuovi*, în „Filosofia“ (22), 1971; R. M. Mossé-Bastide, *La pensée philosophique de Plotin*, Paris, 1972; Alb. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Schöningh. Wien, 1973. (Concepția sf. Părinți despre Plotin).

Plotin a avut elevi celebri. Printre aceștia amintim pe Porphyrius și Amelius.

Unul dintre cei mai bătrîni elevi ai lui Plotin a fost Amelius (246 d.Hr.) numit și *Gentilianus*. Acesta a fost influențat și de Numenios. Amelius distingea în „νοῦς“ trei ipostaze: τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα și τὸν ὁρῶντα dintre care cea de a doua participă la adevărata existență a primei, a treia participă la a doua și intuiește pe prima. Aceste ipostaze sînt gîndite de Amelius ca fiind trei Demiurghi sau trei regi.

Dar cel mai cunoscut în istoria filozofiei este Porphyrius (232—304 d.Hr.). Numele acestuia a fost de fapt Malchus, dar Longin, al cărui elev i-a fost, i l-a schimbat în Porphyrius. În 262 acesta a devenit elevul lui Plotin în Roma, apoi a trăit în Sicilia (267—270) și moare în 304.

Porphyrius nu a fost un continuator original în ale filozofiei, ci a fost mai mult un interpretator și apărător al filozofiei plotiniene, care pentru el era identică cu filozofia platonice și cea aristotelică. Porphi-

1008. O idee care va influența pe mulți teologi creștini. Pe Justin Martirul (*Erste Apologie*, 46. Bibliothek der Kirchenväter), Grigorie de Nazianz și Minucius Felix.

rius a scris : *Vita Plotini ; Vita Pythagorae*, ed. 1630 ; 1815—1816 ; *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, ed. 1907 ; *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (De diis daemonibus), ed. 1857 ; *Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας* ; *De quinque vocibus sive in Categor. Aristotelis introductio* (1543, 1836). Lucrarea aceasta a fost scrisă în Sicilia (cca 268) și trimisă la Roma unui anume Chriseorius. Afară de aceste lucrări, Porphyrius a mai scris : *Epistola ad Marcellanum* ; *De philosophia ex oraculis harienda* ; *De abstinentia ab usu animalium* și *Κατὰ χριστιανῶν*, scrisă împotriva creștinismului, care nu ni s-a păstrat.

Importantă este Isagogia acestuia, fiindcă în ea tratează despre cele mai generale puncte de vedere, sub care apar toate lucrurile și pot fi gândite acestea și trebuie să premerge categoriilor. De asemenea ni s-a păstrat un rezumat al sistemului plotinian, într-o serie de aforisme, elaborat de Porphyrius. Eunapius îl laudă pe acesta fiindcă a lămurit doctrina plotiniană, expusă așa de întunecat și de greu de autorul ei, prin expunerea lui clară și a făcut-o astfel de înțeles pentru cei mulți. Dar doctrina expusă de Porphyrius se deosebește de cea plotiniană prin caracterul ei mai mult practic și religios. Scopul filozofiei este, după Porphyrius, să contribuie la mântuirea sufletului (*ἡτῆς ψυχῆς σωτηρία*)¹⁰⁰⁹. Vina răului se află în suflet, în tendința acestuia spre ceea ce este inferior și nu în corp. Mijloacele de eliberare a sufletului de corp sînt : purificarea prin asceză (catarsis) și prin cunoașterea filozofică a lui Dumnezeu. Pentru Porphyrius mantica și mijloacele teurgice n-au decît o însemnătate minoră. Mai ales în ultimii ani ai vieții el condamnă, într-o scrisoare către preotul egiptean Anebon, practicele teurgice. Se pare că Porphyrius a accentuat și mai mult decît Plotin (în cele șase cărți ale scrierii : *Περὶ ὕλης*) emanația materiei din lumea suprasenzorială. De asemenea, el apără concepția că lumea n-are nici un început temporal și aceasta împotriva argumentelor lui Atticus și ale lui Plutarch. Porphyrius a combătut doctrina creștină — mai ales ideea divinității lui Hristos — în scrierea sa «*Kata Hristianon*», care este de multe ori amintită de părinții Bisericii¹⁰¹⁰. Unii din aceștia, cît și alți autori creștini, au răspuns acestui atac cu scrieri ce, din nefericire, nu ni s-au păstrat¹⁰¹¹.

BIBLIOGRAFIE

Vezi, pînă la 1894, bibliografie la Überwegs, *Grundriss der Gesch. der Philos. des Altertums* ; Buillet, *Porphyre*, 1864 ; P. Kleffner, *Porphyrius*, 1896 ; Jas. Bidez, *Vie de Porphyre*, Paris, 1964 ; Alb. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, 1979.

1009. Vezi : Eusebios, *Praep. evang.* IV, 7, passim.

1010. Eusebius, *His. eccles.* VI, 19 ; *Demonst. evang.* III, 6 ; Augustin, *De civit. Dei* XIX, 23 passim.

1011. Nici scrierea lui Porphyrius nu ni s-a păstrat, ea fiind arsă în anul 435 din ordinul împăratului Teodosie II.

4. ȘCOALA NEOPLATONICĂ SIRIANĂ

Școala aceasta este reprezentată de : Jamblichos din Chalchis (cca. 330 d.Hr.), un elev al lui Porphyrius, cunoscut fiindcă a pus filozofia «cu totul în slujba cultului păgîn. Jamblichos caută să justifice o sumedenie de superstiții. În concepția acestuia joacă un rol important mistica pitagoreică a numerelor și nu filozofia platonice. În sistemul lui Jamblichos se regăsesc toate zeitățile păgîne ale tuturor popoarelor orientale, afară de Dumnezeu creștin, pe care acesta le divinizează, în chip fantastic.

Elevii lui Jamblichos au fost : Aedesius, Chrisantius, Maximus, Eusebius, Sopate, Sallustius și Iulian Apostatul (fost împărat roman din 361 pînă în 363). Toți aceștia n-au contribuit cu nimic la progresul filozofiei, ocupîndu-se mai mult cu practici teurgice și superstiții, decît cu filozofia.

Numai Teodorus din Asine, un elev mai bătrîn al lui Jamblichos, s-a străduit să dezvolte sistemul profesorului său. Cu scăderea interesului pentru filozofie, a crescut divinizarea fără margini a șefului școlii, Plotin, cît și a lui Porphyrius și a lui Jamblichos.

Jamblichos a fost mai întîi elevul lui Anatolius (neoplatonic) și apoi al lui Porphyrius. El a murit în timpul în care Constantin cel Mare a condamnat la moarte pe Sopater ¹⁰¹². Elevii acestuia au crezut în posibilitatea lui de a face minuni, numindu-l, de aceea, *ὁ θεῖος* și *ὁ θεϊότατος*. Jamblichos a scris mai multe scrieri, dintre care însă nu ni s-a păstrat decît «Asupra conducerii pitagoreice a vieții» și «Îndemn la filozofie». El a mai elaborat comentarii la operele lui Platon și Aristotel, cît și o «Teologie chaldeică» în 28 de cărți. Dacă și lucrarea «De misteriis Aegyptiorum» a fost scrisă de Jamblichos este îndoielnic ¹⁰¹³.

Jamblichos este dogmatistul speculativ al politeismului, pe care el a dorit să-l învie. Peste «Unul» — *ἓν* al lui Plotin acesta așează un *ἓν* și mai originar, care se află dincolo de orice contradicție, care nu este Binele, ci lipsit de orice calitate se află deasupra Binelui. Acest Unul nu poate fi nici numit. Sub această ființă originară de neexprimat se află acea *ἓν* care este identică cu *ἀγαθόν*. Această ființă produce lumea inteligibilă *κόσμος* din care a ieșit apoi lumea intelectuală *κόσμος νοητός*, *νοερός*. O lume inteligibilă constituită din trei elemente divine și o lume intelectuală ce se desparte iarăși în trei puteri divine. Acestea sînt gîndite ca fiind ființe supralumești, alături de care se află 12 divinități cerești,

¹⁰¹². Fiindcă acesta a furat vasul unei flote încărcate cu cereale și aceasta prin magie.

¹⁰¹³. Se crede că Proclus i-a atribuit-o.

care se multiplică în 36 și apoi în 360 ; acestora le urmează 72 de specii subcerești și 42 de zei ai naturii și apoi mulțimi mari de îngeri, demoni și eroi, așadar avem de-a face cu o lume întreagă de divinități închipuite de o minte întunecată de nonsens teosofic amestecat cu speculații pitagoreice. Între ființele subumane și supraumane se află sufletul omului. Acesta din urmă are menirea, ca și la Plotin, să se purifice cu ajutorul rugăciunilor, simbolurilor magice etc. Cea mai înaltă demnitate și virtute este preoția. Preoții sînt considerați de către Jamblichos a fi purtătorii revelației divine și de aceea mult mai valoroși decît filozofii. Jamblichos mai afirmă că sufletul uman are un corp compus din eter și că el este de aceea nemuritor. În lume acționează dealtfel o mulțime de suflete ale divinităților, demonilor etc. Lumea este bogată în minuni. Numerele sînt simboluri ale unor adevăruri și relații ascunse.

Sistemul lui Jamblichos a fost dezvoltat de către elevul acestuia Theodorus de Asine. Acesta a elaborat un sistem și mai amănunțit triadic decît Jamblichos și face astfel trecerea la filozofia lui Proclus. Theodorus acceptă și el că este numai o Ființă originară unitară și nu cum credea Jamblichos. Aceasta se află peste cea inteligibilă și nu poate fi exprimată ca o cauză a binelui. Între ființa originară și psihic, el așează o trinitate de ființe : inteligibilul, intelectualul și Demiurgul.

Un alt elev însemnat al lui Jamblichos a fost împăratul Iulian (331—363), numit și Apostatul sau «romanticul pe tronul Cesarilor». Este cunoscut fiindcă a combătut creștinismul, încercînd să restabilească păgînismul. El a scris panegirice, tratate de teologie păgînă, scrieri polemice, satirice și alte scrieri ¹⁰¹⁴. În acestea el reprezintă idei neoplatonice.

Ultima apariție neoplatonică din școala siriană a fost Hypatia. Ea a avut un elev, Synesius din Cyrene, care a încercat să unească concepția filozofică a Hypatiei cu creștinismul.

5. ȘCOALA NEOPLATONICĂ ATENIANĂ : PROCLUS

După nereușita încercare de a combate creștinismul și de a reinnoi cultele păgîne, filozofii neoplatonici au părăsit speculațiile teosofice și au început să se ocupe de problemele științifice și mai ales cu studiul și comentarea dialogurilor platonice și aristotelice. Școlii neoplatonice

¹⁰¹⁴. Vezi lucrările lui Iulian expuse în ordine cronologică în : Diac. I. Pulpea, *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, 1942. Opera 1853, 1863 (în l. franceză). Lucrările filozofice, 1908, (în Phil. Bibl.).

ateniene îi aparțin: Plutarh din Atena (numit și cel Tânăr), elevul acestuia Sirianus, care a scris comentarii la operele platonice, alexandrinul Hierocles, mai departe Proclus (410—485) elev al lui Olimpodorus (Bătrînul), al lui Plutarh și Sirianus. Proclus este cel mai important din neoplatonicii târzii și are meritul de a fi sistematizat întreaga masă de cunoștințe filozofice de pînă la el, lucru, pentru care a și fost numit «scolasticul» între filozofii greci. Alți reprezentanți ai acestei școli mai sînt: Marinus, Asclepiodotus, Ammonius, Zenodotus, Isidorus și Hegias, toți elevi ai lui Proclus, Damascius, ultimul conducător al școlii neoplatonice din Atena pînă la 529, cînd școala a fost închisă în urma unui edict al împăratului Justinian, prin care se interzicea învățămîntul filozofic în Atena.

Filozofia greacă a apus din cauza slăbiciunilor ei și a fantasmagoriilor pe care le debita în această epocă, cît și mai ales creștinismului, care s-a dovedit a fi superior doctrinar acesteia și care a reușit ca să salveze ceea ce era etern valabil în filozofia greacă.

Unul din reprezentanții școlii neoplatonice din Atena a fost, după cum am amintit, Plutarh din Atena (350—433) ¹⁰¹⁵ numit și «cel Mare»; a fost elev al lui Priscus ¹⁰¹⁶ care, după moartea lui Iulian, a profesat filozofia în Atena ¹⁰¹⁷. Acesta nu s-a depărtat de modul de a filozofa al lui Platon, făcînd distincția între Unul, Nousul și Sufletul, care dau o formă corporalului, și materia ¹⁰¹⁸. Împreună cu Plutarh mai profesau în Atena filozofia și fiul acestuia Hierius, precum și fiica sa Asclepigeneia.

La fel și Sirianus din Alexandria, elevul lui Plutarh din Atena, și de la 431 urmașul acestuia, și profesorul lui Proclus, reprezintă ideea că filozofia aristotelică este numai o treaptă premergătoare a filozofiei platonice. În acest sens el recomanda studierea scrierilor aristotelice ca *πρωτέλεια* și *μικρὰ μυστήρια* — ca o pregătire pentru înțelegerea filozofiei pytagoreice-platonice sau a teologiei. Acest fel de a vedea a rămas în vigoare și Proclus numește în acest sens pe Aristotel *δαιμόνιος*, iar pe Platon și pe Jamblichos, *θεός*. În comentariul său la Metafizica aristotelică, Sirianus încearcă să apere pe pitagorei și pe Platon de atacurile lui Aristotel. Acesta a scris și comentarii la filozofia platonice, care s-au pierdut. Dar cel mai însemnat elev al lui Olimpodorus, Plutarh din Atena și Sirianus, a fost Proclus (410—485). Proclus s-a născut în Constantinopol și a fost educat în Licia, de aceea el este numit și «Licianul». A pro-

1015. A se face deosebire între acesta și Plutarh, care a trăit în timpul lui Traian.

1016. Vezi Eunnapis, *Vita Soph.*, p. 102.

1017. *Ibidem*.

1018. Proclus, *In Platonis Parmenidem* VI, 27.

fesat filozofia în Atena, unde a și murit. Proclus s-a distins ca un scriitor prodigios și un bun dialectician¹⁰¹⁹. Dar cu forța lui dialectică, cu profunzimea și perspicacitatea lui este exprimată în același timp și tendința spre credința în magie, superstiții și alte fantasmagorii.

Momentele în procesul dialectic prin care s-a creat lumea, după Proclus, sînt: producerea din Cauză și reîntoarcerea în aceasta. Ceea ce se produce este asemenea cu cel care a produs; grație asemănării produsul rămîne în cauza sa (μὴν), dar, datorită neasemănării, se deosebește de producător (πρόδος), prin realizarea asemănării trebuie să se întoarcă iarăși la acesta (ἐπιστροφή) și această întoarcere are aceeași treaptă ca și producerea¹⁰²⁰. Toată realitatea se structurează după legea evoluției triadice. Dar cu cît procesul se repetă de mai multe ori, cu atît mai împărțit este rezultatul. Cel dintîi este și cel mai înalt, dimpotrivă, ultimul este cel mai inferior. Evoluția are la Proclus o linie suitoare și alta coboritoare¹⁰²¹.

Ființa originară este Unitatea ce fundamentează totul, Binele originar, care condiționează totul ceea ce este bun, cea dintîi cauză a întregii existențe. Este cauza secretă de neexprimat și de neînțeles a totul, care produce totul și către care se întoarce totul. Ea poate fi determinată numai analogic, căci ea este deasupra oricărei afirmații și a oricărei negații, de aceea nici conceptul de Unitate nu exprimă esența ei în mod adecvat, fiindcă ea este și deasupra oricărei unități și nici conceptele de Bine și Cauză; ea este ἀνατίτως αἰτίον.¹⁰²²

Din această Ființă originară nu mai emană altă lume inteligibilă — ca la Plotin — nici a doua mai inferioară (ὄν) — ca la Jamblichos — ci mulțime de Unități (ἐνάδες), care sînt deasupra existenței, deasupra vieții, deasupra rațiunii și deasupra oricărei cunoașteri. Proclus nu ne spune cîte astfel de Henade există, numai că numărul lor este mai mic decît acela al Ideilor și că ele sînt astfel legate că, cu toată multiplicitatea, totuși formează o unitate. Ființa absolută n-are nici o relație cu lumea, Henadele însă acționează asupra lumii, căci în ele se află providența¹⁰²³. Ele sînt divinități în sensul cel mai înalt al cuvîntului¹⁰²⁴.

1019. Lucrări rămase de la Proclus sînt: *In Platonis Timaeum Commentaris*; *In Platonis rem publicam*, ed. 1899—1901; *In Theologiam Platonis*, ed. 1618; *Excerpta ex Procli scholiis in Platonis Cratylam*, ed. 1820, 1908; *In Platonis Parmenidem*, ed. 1840; *In primul Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. 1872; *Institutio Theologica*, ed. 1858, 1618, 1820—22; *De providentiae et fato*; *De malorum subsistentia*. Opera ed. V. Cousin, 6 vol. 1820—25.

1020. Procli, *Stoicheiosis theologiki*, c. 31—38.

1021. La pitagorei și Speusippos cît și la Hegel, evoluția este suitoare.

1022. *Plat. theolog. III*, p. 101 passim.

1023. *Inst. theolog.* p. 113.

1024. *Inst. theolog.* p. 129.

Henadele au între ele un anumit rang, fiindcă unele sînt mai aproape de Ființa originară, în timp ce altele sînt mai departe ¹⁰²⁵.

Și Henadele constituie o trias a ființelor inteligibile, intelectuale — inteligibile și intelectuale (τὸ νοητόν, τὸ νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν, τὸ νοερόν) ¹⁰²⁶. Noitón se află sub noțiunea existență (ousia), noitón ama ke noerón sub conceptul viață și tò noerón sub conceptul gîndire ¹⁰²⁷. Și între aceste trei ființe sau clase de ființe se află, cu toată unitatea lor, o diferență de rang; a doua participă la prima, iar a treia la a doua ¹⁰²⁸. Ființa inteligibilă în sens restrîns sau «ousia» cuprinde în sine 3 triade: πέρας ἄπειρον μικτόν sau οὐσία πέρας, ἄπειρον sau ιδέαι sau αὐτόθεν.

Ființa intelectuală — inteligibilă se structurează și ea într-o triadă a numerelor originare sau a divinităților. În sfîrșit, ființele intelectuale ce cad sub conceptul de νοῦς sînt și ele structurate după numărul 7, întrucît cele dintîi două momente, așadar cel care corespunde existenței și cel care corespunde vieții, se desfac într-o triadă, în timp ce al treilea rămîne neîmpărțit. Dar din pricină că Proclus împarte iarăși în 7 părți fiecare element al acestor «hebdomas», la care el rapoartă o sumedenie de divinități ale credinței populare, cît și la ficțiuni platonice și neoplatonice, pe care el le interpretează alegoric, Proclus ajunge la concepții abstracte, dacă nu chiar absurde, ce n-au nici o semnificație, iar în locul unui sistem filozofic, apare un labirînt de lucruri fantastice.

Din Ființa intelectuală emană sufletul. Fiecare suflet este, după ființa lui, etern, și el este numai cu activitatea sa în timp. Sufletul lumii este constituit dintr-o substanță ce poate fi împărțită și neîmpărțită și este structurat armonic. Există, după Proclus, suflete divine, demonice și omenești. Între senzorial și divin, stînd la mijloc, sufletele posedă libertate de voință. Vina lor se datorește numai lor înseși, dar ele se pot întoarce la Divin.

Materia este indiferentă axiologic, ea nu este nici bună nici rea, ea este originea necesității naturale. Întrucît aceasta este formată de către Demiurg după imaginile originare ideale, acestea devin forme imanente în ea. Proclus repetă aici idei plotinice.

Elevii lui Proclus n-au fost tot atît de influenți ca profesorul lor. Noi amintim aici pe savantul Simplicius și Olimpodor cel Tânăr, care au fost comentatori harnici ai lui Platon și Aristotel, cît și pe Marinos, Asclepiodotos, Ammonios, Zenodotos, Hegias, Hermeias și Damascios.

1025. *Inst. theolog.* p. 126.

1026. *Plat. theol.* III, 14.

1027. *Inst. theol.* 101; *Plat. theol.* III, p. 127.

1028. *Plat. theol.* IV, 1.

BIBLIOGRAFIE

Marinus, *Vita Procli*, ed. 1700, 1850; A. Berger, *Proclus*, 1840; L. J. Rosán, *The philosophy of Proclus*, New York, 1949, P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, 1969.

Sub conducerea lui Marinus, Școala din Atena a decăzut cu totul. La fel și sub scolarharatul lui Isidor din Alexandria, care a părăsit Atena și s-a întors în patria sa. După acesta a urmat la conducerea școlii Hegias, iar după acesta, Damascius din Damasc. Dar nici acesta nu s-a bucurat mult de libertatea de a filozofa, căci împăratul Justinian, îndată după urcarea lui pe tron (527), a dispus să fie închisă în 529 Școala filozofică din Atena și să i se confişte averea, iar reprezentanții ei să fie alungați. Așa se face că în anul 531 sau 532 Damascius, Simplicius din Cilicia și încă cinci neoplatonici (Digense, Hermas din Fenicia, Isidor din Gaza, Eulamius din Frigia, Priscianus) s-au exilat în Persia, unde au nădăjduit să se bucure de toată libertatea. Însă, înșelându-se, s-au reîntors în Atena, unde nu li s-a mai permis să se ocupe cu filozofia. Dar subliniem faptul că niciodată nu s-a stins în Grecia interesul pentru filozofie. Din păcate filozofia antică a apus cu totul ¹⁰²⁹.

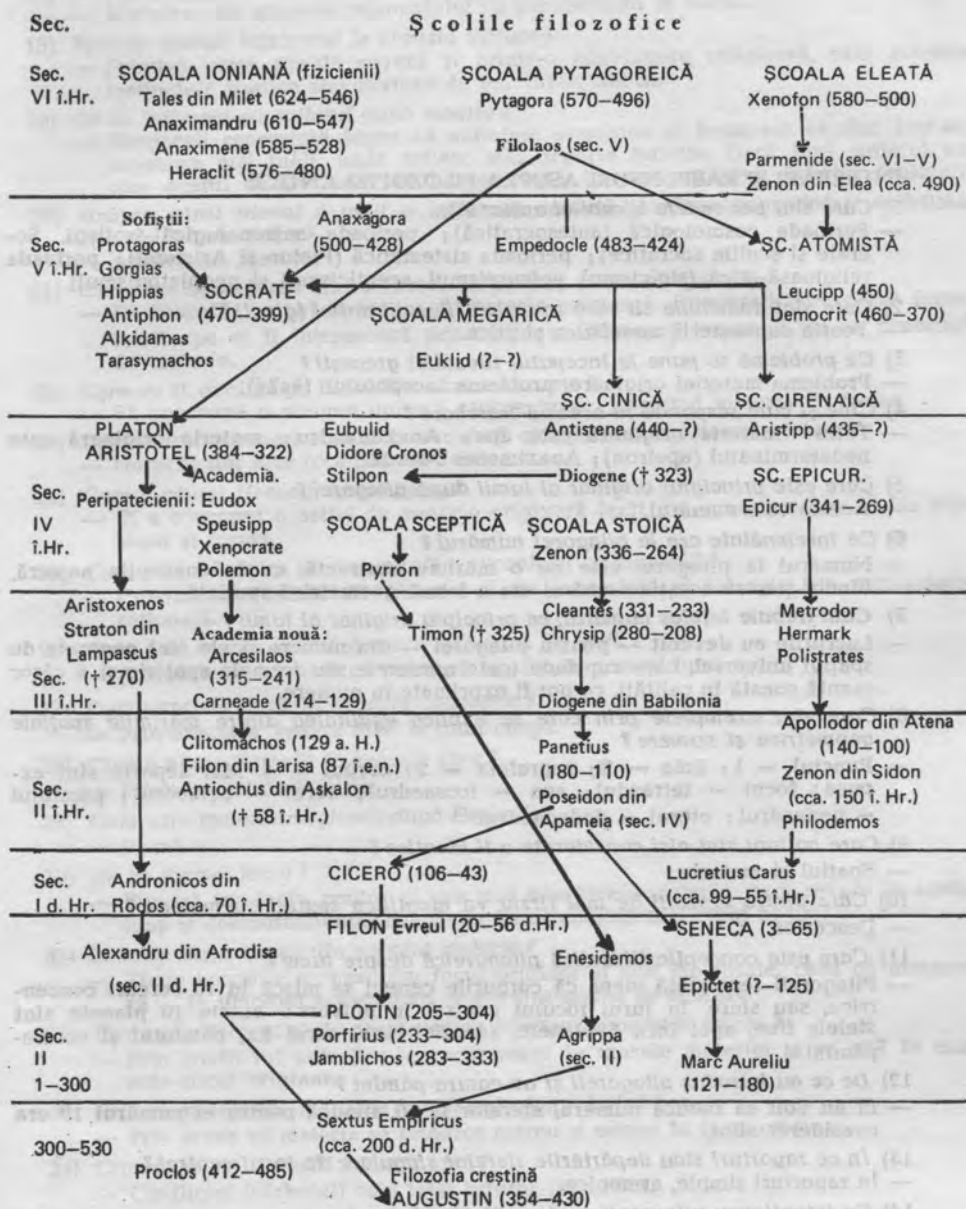
6. BOETIUS

Unul dintre cei din urmă neoplatonici a fost Ancius Manlius Tolqatus Severinus Boetius (480—525). Prin cultura sa, acesta și-a câștigat simpatia împăratului Teodoric, și astfel a ajuns la cele mai înalte onoruri politice. Dar fiind suspectat de Teodoric de trădare, a fost aruncat în închisoare și executat.

Boetius a fost influențat de filozofii neoplatonici, de Platon și de Aristotel, pe care el a căutat să-i împace în scrierile sale. Boetius a comentat și a tradus *Isagogia* lui Porfirius și a scris un comentariu la *Topica* lui Cicero. În timpul cât a stat în închisoare, Boetius a scris cunoscuta sa lucrare *De consolatione philosophiae* în proză și versuri. Prin lucrările sale, Boetius a mijlocit Evului Mediu ideile filozofice ale antichității grecești. Deși el a fost creștin, în scrierile sale nu se găsesc idei creștine, dimpotrivă, el preamărește pe Platon și Aristotel cât și pe stoici. Scrierea sa «*Consolatio*» dovedește o puternică influență neoplatonică și stoică. Ideea fundamentală este că datorită rațiunii omul poate să înfrângă afectele și pasiunile. Omul trebuie să se încreadă în Providența Divină.

1029. L. J. Rosan, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, 1949.

TABLOUL SCHEMATIC-CRONOLOGIC AL ȘCOLILOR FILOZOFICE ANTICE



R E P E T I T O R

INTREBĂRI ȘI RĂSPUNSURI ASUPRA FILOZOFIEI ANTICE

- 1) Care sînt perioadele filozofiei antice ?
— Perioada cosmologică (antesocratică); perioada antropologică (sofistii, Socrate și școlile socratice); perioada sistematică (Platon și Aristotel); perioada religioasă-etică (stoicismul, epicureismul, scepticismul și neoplatonismul).
- 2) Care sînt domeniile cu care se ocupă filozofii antici (greci) ?
— Teoria cunoașterii, metafizica și etica.
- 3) Ce problemă se pune la începutul filozofiei grecești ?
— Problema materiei originare, problema începutului (ἀρχή).
- 4) Cine și cum răspunde la această întrebare ?
— Tales: materia originară este apa; Anaximandru: materia originară este nedeterminatul (apeiron); Anaximenes: aerul.
- 5) Care este principiul originar al lumii după pitagorei ?
— Acesta este numărul.
- 6) Ce însemnătate are la pitagorei numărul ?
— Numărul la pitagorei este nu o mărime abstractă, ca în concepția noastră, fiindcă pentru aceștia numărul era o formă geometrică spațială.
- 7) Cum trebuie înțeles numărul, ca principiu originar al lumii ?
— Lucrurile au devenit — pentru pitagorei — din numere și ele sînt generate de spațiul universal, care cuprinde toate numerele sau formele spațiale și a căror esență constă în calități, ce pot fi exprimate în numere.
- 8) Care sînt exemplele prin care se explică egalitatea dintre mărimile spațiale geometrice și numere ?
— Punctul — 1; linia — 2; suprafața — 3; corpul — 4. Mai departe sînt expuse: focul — tetraedul; apa — icosaedrul; aerul — octaedrul; pămîntul — hexaedrul; eterul — dodecaedrul.
- 9) Care noțiuni sînt aici considerate a fi identice ?
— Spațiul și materia.
- 10) Care dintre filozofii de mai tîrziu va identifica spațiul cu materia ?
— Descartes.
- 11) Care este concepția filozofică pitagoreică despre lume ?
— Pitagoreii reprezintă ideea că corpurile cerești se mișcă în 10 cercuri concentrice, sau sfere, în jurul focului central în univers: aceste 10 planete sînt stelele fixe, apoi încă 5 planete, soarele, luna, cerul fix, pămîntul și contra-pămîntul.
- 12) De ce au introdus pitagoreii și un contra-pămînt ?
— Ei au voit să reducă numărul sferelor la 10, fiindcă pentru ei numărul 10 era considerat sfînt.
- 13) În ce raporturi stau depărtările sferelor singulare de focul central ?
— În raporturi simple, armonice.
- 14) Ce intenționau pitagoreii cu această idee ?
— Universul sau «cosmosul» are un caracter de frumusețe (cosmos — podoabă). Pitagoreii susțineau că prin mișcările corpurilor cerești și în urma armoniei sferelor, se naște o muzică a sferelor.
- 15) Care este, după pitagorei, scopul tuturor fenomenelor chiar și al celor de pe pămînt ?
— Armonia tuturor mișcărilor.

- 16) *Ce concepții etice reprezentau pitagoreii?*
— Așa cum în natură totul năzuiește spre armonie, tot asemenea și predispozițiile sufletești să ajungă în același mod la dezvoltare.
- 17) *Ce este virtutea, după pitagorei?*
— Virtutea este armonia raționalului cu neraționalul în suflet.
- 18) *Prin ce ajunge înțeleptul la această virtute?*
— Printr-o viață rituală severă și printr-o convingere religioasă, prin aceasta instinctele josnice sînt învinse de tendințele nobile.
- 19) *Ce se întâmplă cu sufletul după moarte?*
— Pitagoreii reprezintă ideea că sufletele armonice și frumoase se duc într-un organism mai înalt, unde trăiesc mai departe fericite. Dacă însă sufletul nu este destul de purificat, el peregrinează într-un organism inferior (animal).
- 20) *Asupra cărui filozof a avut o influență această teorie a peregrinării sufletului în corpul animalelor?*
— Asupra lui Platon.
- 21) *Care este deosebirea dintre filozofii mlezieni și cei pitagorei?*
— Pe filozofii ionieni îi preocupă materia originară. Pitagoreii cercetează forma lumii; pe ei îi interesează principiile ce formează lumea și nu se preocupă de materie.
- 22) *Care va fi, deci, tema filozofilor care vor urma?*
— Să conceapă o viziune unitară asupra lumii, îmbinînd materia cu forma.
- 23) *Cine a fost filozoful care a încercat să ajungă la o asemenea viziune?*
— Heraclit din Efes (cca 536—470 î.Hr.).
- 24) *Cum a căutat Heraclit acest lucru?*
— El a conceput o astfel de materie originară încît din aceasta putea să fie înțeleasă și forma.
- 25) *Care este trăsătura fundamentală a filozofării lui Heraclit?*
— Cunoașterea senzorială trebuie să fie controlată și întregită de cunoașterea rațională.
- 26) *Care este esența intimă a existenței după Heraclit?*
— Schimbarea, ca viață ce pulsează în stihiiile acestei lumi.
- 27) *Cum exprimă Heraclit această concepție?*
— Prin expresia «πάντα ῥεῖ» — totul curge.
- 28) *Cum a ajuns Heraclit la această idee?*
— Printr-un fel de intuiție.
- 29) *Care este materia originară după Heraclit?*
— Focul.
- 30) *De ce tocmai focul?*
— Fiindcă focul era pentru el cea mai mișcătoare materie, care revela în același timp și comportamentul celorlalte fenomene, cît mai curat posibil.
- 31) *Cum se naște lumea din această materie?*
— Toate lucrurile se nasc din focul originar și sînt ele însele, ceea ce înseamnă că — în limbajul heraclitean — ele sînt mereu în mișcare.
- 32) *Prin ce se face posibilă desfășurarea continuă a acestui proces?*
— Prin conflictul puterilor, ce acționează în masele materiei și se află în drum spre focul originar.
- 33) *Prin ce-și primesc lucrurile consistența lor relativă?*
— Prin aceea că materia se întoarce mereu și mereu în focul originar.
- 34) *Cum exprimă Heraclit această idee?*
— Conflictul (războiul) este tatăl tuturor lucrurilor.
- 35) *Ce concepție este opusă celei heraclitene?*
— Cea după care lucrurile se fundamentează pe o existență încrămășată, pe o materie statică; concepția care neagă existența mișcării.
- 36) *Cum se numește astăzi concepția după care lucrurile s-au născut din antagonia forțelor?*
— Concepția dinamică despre natură.

- 37) Care filozofi modern a expus această filozofie mai amănunțit ?
— Schelling în a sa *Filozofie a naturii*.
- 38) Ce semnificație mai are locul în filozofia lui Heraclit ?
— El semnifică spiritul lumii, rațiunea formativă a acesteia, Logosul.
- 39) Cu ce se poate identifica evoluția lumii ?
— Cu auto-evoluția Spiritului universal.
- 40) Cine îl urmează în această concepție ?
— Stoicii, Spinoza și mai ales Hegel.
- 41) Ce insuficiențe are concepția heracliteană ?
— Principiul veșnicei deveniri și al veșnicei schimbări, care după Heraclit ar fi temeiul lumii, nu-i permite gândirii ca să-l prindă în noțiuni precise și știința nu se poate fundamenta decât pe asemenea noțiuni.
- 42) Cine a căutat să înlăture din calea gândirii această greutate ?
— Această încercare au făcut-o eleații și mai ales Parmenide.
- 43) Pe ce au fundamentat această încercare ?
— Pe aceea că au opus lumii schimbătoare a simțurilor o altă lume, neschimbătoare, a gândirii, adevărata lume a existenței.
- 44) Cine este întemeietorul direcției (școlii) filozofice eleate ?
— Xenofon (cca 500 î.Hr.).
- 45) Ce a combătut Xenofon în filozofia sa ?
— El a combătut zeii religiei populare.
- 46) Ce afirma Xenofon ?
— Că toate lucrurile își au originea într-un temei unitar, într-o esență divină, care cuprinde totul în sine.
- 47) Cine a dezvoltat mai departe această concepție ?
— Parmenide (după 500 î.Hr.).
- 48) Ce opoziții a fixat Parmenide ?
— El a opus temeiul unitar al tuturor lucrurilor, care este lumea adevărată și care nu poate fi sesizat decât de gândire, lumii experienței.
- 49) Cum a ajuns Parmenide să afirme că lumea adevărată este numai lumea gândirii ?
— El a demonstrat astfel: a) ceea ce noi știm despre lumea ce ne înconjoară ne-au mijlocit simțurile; dar simțurile înșeală de multe ori, fiindcă percepțiile senzoriale sînt diferite la diferiții oameni, ba chiar la aceeași oameni sînt diferite, judecățile făcute nu corespund acestora. În felul acesta noi avem despre lucruri o părere (doxa), nicidecum o știință; b) Lucrurile ni se prezintă într-o continuă schimbare; cum putem, de aceea, să cunoaștem adevărata lor formă și adevărata lor esență ? c) din cauză că viziunea despre lume, pe care ne-o mijlocesc simțurile, cuprinde contraziceri, ea nu poate exprima adevărata existență. Aceasta trebuie să fie creată așa cum ne-o arată numai gândirea.
- 50) În opoziție cu care determinări trebuie să fie gândită existența ?
— În opoziție cu toate calitățile empirice.
- 51) Ce se poate spune datorită gândirii despre existența adevărată a lucrurilor ?
— Ceea ce este ea de fapt nu se poate preciza. Siliți de temeiurile logice se poate spune că ea este o singură existență nemărginită, neschimbătoare, netrecătoare și care se fundamentează din eternitate și în eternitate în sine însăși.
- 52) În analogie la ce și cu ce s-a căutat mai tîrziu să se determine esența lumii ?
— În analogie cu esența spirituală a omului, ca intelect (intelectualismul: Hegel); ca voință (voluntarismul: Schopenhauer) sau ca unitatea acestora (Spinoza).
- 53) Pe ce temei logic se fundamentează determinarea pe care o face Parmenide ?
— Pe principiul identității $A = A$, ceea ce înseamnă că ceea ce este persistă; și fiindcă ceva trebuie să fie gândit, acest ceva trebuie să fie determinat ca mai sus.
- 54) Care dintre filozofii greci antici s-a sprijinit pe acest principiu eleat ?
— Platon.
- 55) Care dintre filozofii de mai tîrziu se apropie de această concepție eleată ?
— Spinoza.

- 56) *Care este relația, după Parmenide, între lumea senzorială și lumea gândirii?*
— Nu există nici un raport între acestea. Realitatea adevărată nu posedă decît lumea gândirii; existența adevărată; lumea senzorială este numai o *aparență*, fiindcă ea nu poate fi dedusă din prima.
- 57) *De ce nu poate fi susținută această concepție?*
— Din pricină că ea neagă existența lumii senzoriale, care există totuși.
- 58) *Ce temă aveau de soluționat filozofii următori?*
— De a înlătura dualismul dintre cele două lumi — lumea gândirii și lumea senzorială — și să depășească eleatismul și să dezvolte o viziune despre lume și viață care să permită ca lumea gândirii să fie pusă într-un raport cu lumea senzorială, ceea ce înseamnă a determina în așa fel existentul, ca lumea senzorială să poată fi lămurită din lumea gândirii.
- 59) *Care filozofi au căutat să depășească dualismul parmenidian?*
— Empedocle, Anaxagora și mai ales atomiștii.
- 60) *Care filozof a apărut concepția eleată față de filozofii de mai sus?*
— Zenon din Elea (cca. 490—430 î.Hr.).
- 61) *Cum a făcut el acest lucru?*
— Căutînd să descopere și să combată șubrezenia pozițiilor mecaniciste ale filozofilor atomiști.
- 62) *Împotriva cui sînt îndreptate celebrele argumente zenoniene?*
— Împotriva heraclitenilor, a existenței spațiului, a multiplicității și mai ales împotriva mișcării. Ele sînt: Ahile și broasca țestoasă, săgeata care zboară, rămînînd pe loc și altele. În aceste argumente sau paradoxe, Zenon face greșeala fundamentală de a atribui un caracter absolut discontinuității mișcării și timpului, ignorînd continuitatea lor. Paradoxele acestea, zenoniene, au fost combătute de Aristotel.
- 63) *Cu ajutorul cărei metode caută Zenon să-și susțină argumentele?*
— Cu ajutorul așa-zisei metode dialectice (forma discuției).
- 64) *Care este concepția filozofică a lui Empedocle?*
— Adevărata existență sau Neschimbabilul, Netrecătorul, o constituie cele patru elemente: focul, apa, aerul și pămîntul.
- 65) *Cum se explică existența lucrurilor senzoriale din aceste elemente?*
— Ele se nasc și trec sau dispar prin amestec și dezamestec.
- 66) *Ce forțe produc aceste fenomene?*
— Iubirea, forța care atrage, și ura, forța care respinge.
- 67) *Cum ajungem — după Empedocle — la cunoașterea lumii externe?*
— De la lucrurile externe se desprind particule (idola) și ajung prin pori la organele de simț, ce produc apoi imaginea sau reprezentarea.
- 68) *Care dintre filozofii antici mai împărtășesc această teorie?*
— Democrit, Platon, Aristotel și Epicur.
- 69) *Care este concepția despre natură a lui Anaxagora?*
— Elementele neschimbătoare ale lumii (existența) sînt așa-zisele «homeomerii».
- 70) *Ce sînt homeomeriile?*
— Cele mai mici părți de calitate materiale, ce se găsesc în experiență (particule de pămînt, apă, aer, foc, dar și materii organice, ca: oase, carne, păr etc.).
- 71) *Cum se nasc lucrurile?*
— Prin amestecul homeomeriilor.
- 72) *Cum se face că produsul acestui amestec este organizat în vederea unui scop?*
— Fiindcă amestecul este guvernat de o inteligență capabilă să fixeze scopuri: este *Nous-ul*.
- 73) *Cine a dezvoltat mai departe teoria despre *Nous*?*
— Aristotel.
- 74) *Care este viziunea despre lume a lui Democrit (cca. 460—370 î.Hr.)?*
— Elementele neschimbătoare ale lumii (existenței) sînt *atomii*.
- 75) *Ce sînt atomii?*
— De la gr. *a-tomos* — elemente ce nu mai pot fi împărțite, cea mai mică parte de materie, ce nu mai poate fi împărțită.

- 76) *Prin ce se deosebesc acești atomi de homeomerile lui Anaxagora, care erau, de asemenea, elemente materiale?*
— Atomii sînt cele mai mici particule materiale, care, după concepția lui Democrit, nu mai pot fi împărțiți mai departe, dar care, față de homeomerii, sînt lipsite de calități, fiind mărimi materiale pure.
- 77) *A fost verificată de știință această teorie a lui Democrit?*
— Da! Fizica atomică a verificat justetea teoriei lui Democrit, dar cu corectura că atomii sînt lumi foarte complexe constituite din protoni, neutroni și electroni.
- 78) *Care sînt determinantele atomilor?*
— Ele nu posedă decît o anumită formă, așadar întindere și mișcare.
- 79) *Pe ce se fundamentează divizibilitatea corpurilor și nedivizibilitatea atomilor?*
— Divizibilitatea corpurilor se fundamentează pe aceea că ele sînt constituite din particule, între care se află spații goale («golul» sau «neexistența»). Atomii nu mai cuprind nici un spațiu gol.
- 80) *Cum se nasc aparițiile și fenomenele naturii văzute?*
— Corpurile se nasc, se schimbă și dispar datorită mișcării atomilor; atomii, așadar existența, sînt eterni.
- 81) *Ce a fost înainte de formarea lumii?*
— Democrit afirmă că atomii au existat înainte de formarea lumii în forma haosului, răspîndiți în univers.
- 82) *Cum a început formarea lumii?*
— Democrit afirmă că atomii s-au ordonat prin mișcări în formă de vîrtejuri.
- 83) *Pe ce se fundamentează originea și teleologia în lume?*
— Democrit spune că pe legi pur mecanice; totul se întîmplă cu necesitate.
- 84) *Ce neagă Democrit față de Anaxagora?*
— Activitatea unei inteligențe care ar fixa scopuri lumii: nu există scopuri în natură.
- 85) *Care este însemnătatea filozofică a atomisticii?*
— a) Atomistica reprezintă o viziune unitară despre lume. Dualismul paramenidian este depășit, prin aceea că natura senzorială își găsește explicarea ei din principii, cărora (pînă la întindere și mișcare) nu le mai revin nici o calitate senzorială, care sînt, așadar, deduse numai cu ajutorul gîndirii și corespund astfel pretențiilor rațiunii. Întinderea și mișcarea sînt suficiente pentru a explica lumea din materie și formă.
b) Atomistica este cea dintîi concepție științifică despre lume monistă, materialistă și mecanicistă.
c) Prin atomistică speculația mai veche cosmologică își ajunge punctul ei culminant.
- 86) *Ce considerații etice dezvoltă Democrit?*
— Așa după cum se constată din fragmentele publicate aici, Democrit este idealist în etică.
- 87) *Care este cel mai înalt bun și ultimul scop al înțeleptului la Democrit?*
— Liniștea de nezduncinat a sufletului: *ataraxia*.
- 88) *Prin ce se realizează acest bun și ultim scop?*
— Prin cunoaștere, fiindcă — zice Democrit, cunoașterea are ca urmare libertatea față de afecte.
- 89) *Ce virtuți contribuie la realizarea aceasta ce se numește ataraxie?*
— Cumpătarea, blîndețea și binele față de semenii, curățenia faptelor și a convîngerilor.
- 90) *Cine a reluat și a dezvoltat concepțiile atomiste ale lui Democrit, reînnoindu-le?*
— În antichitate, Epicur, iar în timpurile noi (sec. XVI) Pierre Gassendi.
- 91) *Ce probleme ajung în centrul preocupărilor filozofice, după moartea lui Democrit?*
— Problema antropologică, ceea ce înseamnă că problemele cu privire la poziția omului în lume și problemele etice, așadar următoarele: natura etică și mîrirea omului.
- 92) *Ce perioadă începe cu aceste probleme de filozofie?*
— Perioada antropologică: sofistii și Socrate.

93) *Care sînt cei mai vestiți sofisti?*

— Protagora, Gorgias, Hippias, Alkidamas și Antiphon. Alkidamas și Antiphon sînt vestiți fiindcă au afirmat că oamenii sînt egali de la naștere.

94) *Care este concepția fundamentală a sofistilor?*

— Fiecare își este sieși aproapele său. Bine sau rău, adevărat sau fals este totul ceea ce însul crede ca atare. Este spusa unui sofist: «Ce este răul, dacă celui care l-a făptuit nu i se pare că este rău?»

95) *Cum își justifică sofistii această concepție?*

— Pe afirmația că nu există o știință general-valabilă. Orice cunoaștere este relativă, așadar nu există un adevăr universal, absolut și obiectiv.

96) *Care afirmație a lui Protagora este caracteristică pentru acest punct de vedere?*

— Omul (ca individ) este măsura tuturor lucrurilor, a celor existente ca să fie, a celor care nu sînt, să nu fie.

97) *Ce influență au avut aceste idei sofiste asupra vieții religioase morale a poporului grec?*

— Ele au subminat moravurile și religia poporului și amenințau să surpe temeiurile etice ale comunității acestuia.

98) *Ce fel de idei etice au pus în circulație sofistii?*

— Idei utilitariste — egoiste — fiecare om să năzuiască să aibă folos propriu din tot ceea ce face. De aceea ei și învățau pe ucenicii lor următoarele: «Speculează prostia oamenilor și trăiește bine».

99) *Ce rol au jucat sofistii în epoca în care au trăit?*

— Ei mijloceau pentru bani cunoștințe filozofice — fapt pentru care ei au și fost combătuți de Socrate. Ei deprindeau pe elevii lor arta de a discuta în contradictoriu și de a aplica modul de a filozofa în folosul lor, ceea ce înseamnă prin ocolirea principiilor gîndirii, prin silogisme false, prin sofisme și paradoxuri să trezească părerea în ascultători, că ei au totdeauna dreptul și adevărul de partea lor.

100) *Cum au fost ei priviți de filozofii veritabili?*

— Sofistii au fost disprețuiți, din pricină că ei coborau filozofia și preocuparea cu aceasta la o meserie și fiindcă ei nu se ocupau de marile probleme ale filozofiei, ci căutau ca să tragă numai folosul material (bani) din activitatea lor.

101) *Au avut vreo însemnătate filozofii sofisti?*

— Da! O însemnătate pozitivă și una negativă. Pozitivă: a) ei fac pentru prima dată din om o problemă a filozofiei; b) au contribuit la răspîndirea cunoștințelor filozofice și științifice; c) au contribuit la dezvoltarea logicii și a retoricii; d) sînt cei dintîi psihologi și gramaticieni; e) datorită luminismului lor, au contribuit la progresul științei. Negativă: a) sofistii sînt subiectiviști și relativiști în știință și morală; b) datorită subiectivismului și relativismului lor sînt nihilisti în morală; c) prin aceasta ei au subminat temeiurile vieții în comunitate.

102) *Care din filozofi au combătut pe sofisti?*

— Socrate, Platon și Aristotel.

103) *Care a fost cauza că Socrate a combătut pe sofisti?*

— Socrate vedea în subiectivismul și relativismul sofistilor o mare primejdie pentru poporul grec și de aceea el își propune să restabilească temeiurile eterne ale moralei și să arate că gîndirea și activitatea umană își au normele lor în știința ce operează cu noțiuni. Platon va adăuga la aceasta, numai ideea că singure conceptele obiective sînt reale, în sens absolut. Iar Aristotel în ceea ce este dat, ca ceva immanent, conceptul ca forma și energia mișcătoare a datului, va recunoaște realitatea adevărată.

104) *Cum a căutat Socrate să realizeze acest scop?*

— El a căutat să privească totul dintr-un punct de vedere mai înalt, pentru a combate pe sofisti și astfel să așeze întreaga viață a omului pe temeiuri etice înalte de nezdruccinat. Sau altcumva spus: Socrate căuta să trezească conștiința morală a poporului grec și entuziasmul tineretului grec pentru ceea ce este mai înalt, mai frumos și mai nobil: entuziasmul pentru normele eterne ale Logosului.

- 105) *Ce viziune filozofică despre lume și viață reprezintă Socrate?*
— Că există o moralitate obiectivă absolută și norme morale tot așa de absolute, ce nu depind de părerea subiectivă a omului, ci posedă o valabilitate eternă.
- 106) *Care este originea acestor norme și unde sînt ele cuprinse?*
— Ele își au — zice Socrate — originea în rațiunea omului ca o caracteristică a genului uman. Este Logosul, care se află în adîncurile rațiunii umane, în om, și care poate fi descoperit prin reflexiunea proprie, așadar prin cunoașterea rațională. Deci, după Socrate, *omul ca aparținînd genului uman este măsura tuturor lucrurilor și nu ca individ singular.*
- 107) *Ce intenționa Socrate prin această accentuare a rațiunii și a conștiinței umane ca izvoare ale normelor morale obiectiv-valabile?*
— Să așeze morala pe temeiuri de nezdruccinat și să ridice concepția morală a timpului său.
- 108) *Cum pot fi găsite normele și noțiunile etice general-valabile?*
— După cum am spus, prin reflexiune proprie, fiindcă, pentru Socrate, sînt imanente rațiunii umane. De aceea destinul filozofului este a fi trezitorul sufletului uman din somnul în care l-a cufundat viața cotidiană și haosul părerilor și a-l face astfel ca să ajungă la cunoașterea adevărului, care este immanent rațiunii umane. De aceea Socrate este socotit a fi un deșteptător al omenirii.
- 109) *Care a fost de aceea menirea specială căreia Socrate i-a închinat viața?*
— El a căutat să descopere normele și noțiunile morale. Pătruns de chemarea aceasta înaltă, filozoful Socrate se adresează tuturor: atît pantofarilor cît și sofistilor, oamenilor politici și artiștilor. El nu se credea a fi în posesiunea adevărului, ci s-a numit pentru prima dată un «filozof», așadar nu un înțelept, ci unul care este căutător și prieten al înțelepciunii.
- 110) *Prin ce metodă caută Socrate să facă acest lucru?*
— Prin discuții.
- 111) *Cum se numește această metodă?*
— Dialectică, mai ales metoda «maeutică» sau «socratică».
- 112) *Cum își răspîndea Socrate ideile sale?*
— Într-un chip genial de intuitiv, pe străzile orașului Atena, prin ateliere, gimnazii și piețele publice prin discuții.
- 113) *În jurul căror probleme se învîrteau aceste discuții?*
— În jurul problemelor etice: problema profesiunilor, a modului de viață și al concepțiilor morale (se discuta despre virtuți).
- 114) *Cîte părți avea această metodă socratică?*
— Două părți, una pozitivă și alta negativă.
- 115) *În ce consta partea negativă?*
— Socrate se prefăcea a fi neștiutor și se lăsa să fie învățat. Dar treptat, treptat, el silea, prin întrebări, măiestrit puse, pe interlocutorul său să admită «că el știe că nu știe nimic» în chestiunea respectivă.
- 116) *Cum se numește această metodă?*
— Metoda euristică sau socratică, caracterizată prin «ironia socratică».
- 117) *În ce constă partea a doua a acestei metode?*
— Ajuns la punctul de mai sus, în această parte a metodei sale, Socrate silea pe interlocutorul său să-l urmeze în formarea severă de noțiuni. Plecînd de la cazuri concrete din viața de toate zilele, Socrate se ridica la general, la ceea ce era caracteristic și astfel el precizează esența și sîmburele obiectului respectiv despre care discută (metoda maeutică, euristică).
- 118) *Cum se numește această metodă de cercetare astăzi?*
— Inductivă.
- 119) *Ce este inducția?*
— Procesul datorită căruia de la cazuri singulare, particulare cercetătorul se ridică la general, la legi și reguli. De aceea Socrate este descoperitorul acestor metode, pe care el o considera a fi singura metodă științifică de cercetare.
- 120) *Care este metoda opusă inducției?*
— Deducția.

- 121) *Ce este deducția?*
— Metoda datorită căreia cercetătorul trage concluzii de la general la particular. Aplicarea legilor, a regulilor la cazuri particulare.
- 122) *Deci, cine este descoperitorul metodei inductive?*
— Socrate.
- 123) *Dar al deducției?*
— Aristotel, în logica sa.
- 124) *Cine a accentuat în filozofia timpurilor noi importanța metodei inductive?*
— Bacon de Verulam (1561—1626).
- 125) *Care filozof a descris exact metoda inductivă?*
— John Stuart Mill (1806—1873).
- 126) *Care știință aplică mai ales metoda inductivă și care metoda deductivă?*
— Inducția este aplicată mai ales în științele naturale, iar deducția în cele matematice.
- 127) *Care filozofi prețuiesc metoda deductivă și care pe cea inductivă?*
— Raționaliștii pun preț pe cea deductivă, iar empiriștii prețuiesc mai ales inducția.
- 128) *Intrucât credea Socrate să moralizeze pe om prin aceea că el îi descoperă noțiunile morale?*
— El credea că a cunoaște binele, înseamnă și a-l face.
- 129) *Ce credință mare îl mișca pe Socrate în năzuința lui filozofică?*
— Credința că există o morală absolută, sau, cu alte cuvinte, că există un bine absolut și un rău și că existența umană se află aruncată între aceste două posibilități: de a dura în adevăr, în bine, sau a dispărea în haosul răului.
- 130) *Cum a ajuns Socrate la această concepție?*
— Pentru Socrate ființa (esența) cea mai intimă a omului o constituie natura lui morală originară. Acela care a ajuns la cunoașterea naturii sale intime nu mai poate lucra împotriva acesteia.
- 131) *La ce concluzie filozofică ajunge Socrate în urma acestei concepții?*
— Că nimeni nu poate făptui răul cu știință.
- 132) *Ce concepție despre virtute urmează de aici?*
— Că virtutea și știința sînt identice: prin urmare virtutea poate fi învățată.
- 133) *Care este de aceea scopul ultim al fiecărui om?*
— Să ajungă la cunoașterea sa însăși sau la înțelepciunea-virtute.
- 134) *Ce urmare are virtutea?*
— Fericirea, eudaimonia.
- 135) *Intrucât fericirea este o urmare a virtuții?*
— Aceasta fiindcă viața virtuoză corespunde naturii intime a omului, fiindcă tot ceea ce este bun aduce folos.
- 136) *Deci care este scopul ultim al vieții?*
— Fericirea!
- 137) *Ce caracteristică esențială descoperim în profilul marelui înțelept atenian?*
— Năzuința spre cunoaștere; năzuința spre viața morală; năzuința spre fericire.
- 138) *Care este însemnătatea lui Socrate în istoria filozofiei?*
— Socrate are meritul de a fi eliberat etica de credințele naive ale poporului, cît și de subiectivismul și individualismul sofistilor și a așezat-o pe fundamentele temeinice ale aceluiași legi imuabile ce se găsesc în rațiunea tuturor oamenilor. Socrate accentuează valoarea sufletului uman, fiind descoperitorul naturii morale a omului — conștiința morală și a întemeiat etica științifică.
- 139) *Cum se prezintă concepția socratică despre lume și viață?*
— Ea nu se prezintă într-un sistem. Socrate n-a scris nimic.
- 140) *Care sînt urmașii nemijlociți ai lui Socrate?*
— Platon, școala cinică, cea megarică și școala elică.
- 141) *Care sînt reprezentanții acestor școli?*
— a) Școala cinică: Antistene, Diogene din Sinope, Mennipos din Gadara și Cratilos din Teba; b) Școala cirenaică sau hedonistă: Aristipp din Cirene, Annilos din Teba.

keris, Teodor din Cirene și Hegesias; c) Școala megarică: Euclid din Megara, Diodorus Kronus, Eubulides, Jasos și Stilpo din Megara; școala elică.

- 142) *Cum sînt numite aceste școli?*
— Ele sînt numite școlile micilor socratici, sau ale socraticilor nedesăvîrșiți.
- 143) *Cum este numit Platon?*
— Socratic desăvîrșit.
- 144) *De ce sînt cinicii socratici nedesăvîrșiți?*
— Sînt numiți așa din pricină că ei n-au dezvoltat în concepțiile lor decît anumite idei socratice.
- 145) *Care este concepția cinicilor?*
— Scopul vieții înțeleptului este moralitatea, ce constă în totala indiferență față de așa-zisele bunuri trecătoare, materiale, simple.
- 146) *Cine este întemeietorul școlii cinice?*
— Antistene (cca 366 î.Hr.).
- 147) *Care este cel mai celebru reprezentant al acestei școli?*
— Diogene din Sinope (cca 323 î.Hr.).
- 148) *Ce idei reprezenta Diogene?*
— Fost elev al lui Antistene, el preamărea simplitatea vieții, locuia într-un butoi și nega valoarea bunurilor materiale și sociale.
- 149) *Care este concepția filozofică a hedonicilor?*
— Hedonicii pun ca scop al vieții plăcerea, considerată de ei a fi cel mai mare bun.
- 150) *Cine este întemeietorul direcției hedonice?*
— Aristipp din Cirene (435—355).
- 151) *Care filozofi au reluat mai târziu în istoria filozofiei ideea aceasta a hedonicilor, că scopul vieții este plăcerea?*
— Materialiștii francezi: La Mettrie (1709—1751), Helvetius (1715—1771) și d'Holbach (1723—1789).
- 152) *Ce idee fundamentală reprezentau megaricii?*
— Megaricii — cum se numeau elevii lui Euclid din Megara (cca 400 î.Hr.) — reprezentau ideea că există numai o existență neschimbătoare, care este *Being*. Elevii acestuia au cultivat mai ales arta de a disputa, de aceea ei au fost numiți *eristicieni*. Au fost vestite sofismele lui Eubulides și Alexinos (amîndoi sec. al IV-lea î.Hr.).
- 153) *Intrucît este Platon un socratic autentic?*
— Intrucît viața sa întreagă este mișcată de spiritul socratic. Întreaga sa activitate filozofică și științifică este mișcată de sentimentul nemărginit al iubirii pentru lumea ideală ce este condusă de principii etice. Și Platon, ca și Socrate, consideră și privește întreaga viață a insului și a comunității, a lucrurilor din natură și a întregii lumi din punct de vedere etic. Esența acestora constă în năzuința după desăvîrșire, care le este înrădăcinată de idei.
- 154) *Ce sînt ideile platonice?*
— Ideile sînt prototipurile originare și paradigmele eterne ale tuturor lucrurilor, conceptele obiectivate ale speciilor, așadar esențe reale, care poartă în sine, în forma cea mai pură, caracterele generale ale tuturor lucrurilor unei specii; ele sînt necorporale și nespațiale, fără de nici o calitate senzorială, neschimbătoare, netrecătoare și care duc o existență într-o lume anumită: în „*Emptum*”, ce se află dincolo de această lume în transcendent.
- 155) *Ce l-a determinat pe Platon să accepte Ideile?*
— L-au determinat următoarele motive fundamentale: a) epistemologic: din pricină că oricărei științe îi revine un obiect, tot asemenea și pentru conceptele, despre un adevăr absolut, obiectiv și universal; b) Un motiv metafizic: trebuie ca — așa cum credeau eleații — să existe ceva constant și persistent în schimbarea lumii; lucrurile senzoriale nu pot constitui existența adevărată, din pricină că ele sînt schimbătoare și trecătoare; c) Un motiv etic: trebuie, zice Platon, să existe o lume mai desăvîrșită decît aceasta a lucrurilor.

- 156) *În ce raport se află lumea Ideilor cu aceea a simțurilor?*
— Ideile sînt prototipurile eterne ale lucrurilor; lucrurile sînt create, după aceste prototipuri și cu ajutorul lor, dar acum nu mai sînt în nici un raport cu Ideile. Ideile sînt transcendente.
- 157) *Ce realitate convine fiecărei lumi?*
— Lumea ideilor este singura lume adevărată; ea constituie adevărata existență, care rămîne în eternitate. Lumea lucrurilor senzoriale e schimbătoare și trecătoare, de aceea acestea posedă numai o existență părută, neadevărată, o existență de gradul al doilea.
- 158) *În ce direcție se schimbă lucrurile?*
— Lucrurile sînt mișcate de năzuința de a deveni asemenea cu Ideile.
- 159) *Pe ce se fundamentează această năzuință?*
— Pe năzuința înrădăcinată în lucruri de Idei.
- 160) *Cum explică Platon chemarea lumii lucrurilor la existență?*
— Creatorul lumii — Demyrgos — a format, prin amestecul lumii Ideilor cu materia, sufletul lumii și astfel materia a devenit capabilă de formare și dezvoltare, prin care s-au produs lucrurile.
- 161) *Din ce constau lucrurile?*
— Platon este de părere că acestea constau din materie și suflet, ceea ce înseamnă din forța mișcătoare pe care o comunică lumea Ideilor.
- 162) *Ce este materia la Platon?*
— Materia ca o entitate în sine există, ea este un concept gol. Ea este identică cu spațiul nedespărțit (Pitagora). Există numai lucruri materiale ce au însă numai o existență trecătoare.
- 163) *Cum umple lumea materială spațiul?*
— În mod continuu; corpurile sînt condensări; nu există nici atomi și nici spații goale.
- 164) *Care este după Platon ordinea în lumea Ideilor?*
— Ideile sînt ordonate analog cu noțiunile structurate într-un sistem. Cele mai înalte idei cuprind în sine alte idei mai inferioare și se fundamentează pe acestea. Așa se face că ele formează o serie de trepte ce sînt analoage cu o piramidă. Vîrfurile acestei piramide îl formează cea mai înaltă Idee: ideea binelui, dar și a frumosului și a adevărului. Această idee este identică cu Dumnezeu (deși aceasta n-are calitatea unei personalități la Platon). Ideea binelui stăpînește peste toate celelalte; esența acesteia strălucește în interiorul celorlalte. De aceea toate ideile inferioare depind de caracterul binelui sau al desăvîrșirii.
- 165) *Cum ajungem la cunoașterea Ideilor?*
— Răspunsul lui Platon este: prin sufletul nostru.
- 166) *Întrucît poate sufletul să ne mijlocească cunoașterea Ideilor?*
— Sufletul a trăit, înainte de a se înmărgini în corp, în lumea Ideilor pe care le-a intuit nemijlocit.
- 167) *Pe ce fenomen epistemologic se fundamentează cunoașterea Ideilor?*
— Pe reamintire: privind lucrurile din lume, sufletul își reamintește de prototipurile eterne ale lucrurilor, pe care le-a intuit în stare de preexistență.
- 168) *Prin ce se trezește această reamintire deci?*
— Prin cercetarea rațională (noțională) susținută de Eros, ca năzuință după lumea eternă a Ideilor.
- 169) *Ce însemnătate are deci această cercetare noțională?*
— Ea ne duce la cunoașterea ideilor și astfel ne ajută să ne realizăm menirea noastră în lume.
- 170) *Ce valoare are, deci, după Platon cunoașterea?*
— Ea are o valoare mare etică, fiindcă ne dă posibilitatea să realizăm cea mai înaltă virtute: înțelepciunea.
- 171) *Ce este după Platon sufletul?*
— Originar sufletul a fost o idee pură, el aflîndu-se înainte de a intra în corp, în lumea ideilor. Prin introducerea lui în corp el a fost dezbrăcat de demnitatea lui sacră, devenind o idee căzută.

- 172) *Ce menire are sufletul în lumina acestui fapt ?*
— Sufletul este un fel de ființă de mijloc între Idee și lucrurile senzoriale, ținând astfel legătura dintre lumea ideilor și lumea senzorială și mai ales are menirea de a trezi și a susține năzuința după desăvârșire a omului.
- 173) *Care sînt caracteristicile sufletului ca o ființă de mijloc între lumea Idelor și lumea senzorială ?*
— Sufletul are calitățile unei Idei, cît și pe acelea ale lucrului senzorial.
- 174) *Care sînt calitățile lui ca Idee ?*
— El este imaterial; este forța motrice care dă viață corpului; este mișcat de năzuința după Bine, Frumos și Adevăr; el este capabil de cunoașterea idelor.
- 175) *Care sînt calitățile senzoriale ale sufletului ?*
— El este capabil de impresii senzoriale (instincte, afecte, sentimente, poftte) etc.
- 176) *Care sînt puterile suleștești și unde este locul lor de origine ?*
— Platon afirmă că trei puteri constituie sufletul: rațiunea, sentimentul și poftele. Rațiunea se află în cap, sentimentul în piept și poftele în partea de jos a corpului.
- 177) *Care dintre acestea este superioară și de aceea trebuie să ne stăpînească ?*
— Partea sau puterea ideală, rațiunea, aceasta dirijează sentimentele și ține în frîu afectele și poftele.
- 178) *Care sînt virtuțile ce se realizează dacă aceste puteri sau părți ale sufletului sînt corect dezvoltate ?*
— Virtutea ce urmează dezvoltării corecte a rațiunii este înțelepciunea; vitejia este virtutea care se dezvoltă din cultivarea corectă a sentimentului, iar chibzuința sau cumpătarea este urmarea cultivării și educației corecte a poftelor.
- 179) *Care este cea mai înaltă activitate a sufletului sau cea mai înaltă virtute ?*
— Platon accentuează că cea mai înaltă activitate este activitatea științifică, așadar înțelepciunea.
- 180) *De ce aceasta ?*
— Fiindcă prin această activitate omul își împlinește înalta sa menire și ajunge la cunoașterea Idelor.
- 181) *Cînd este realizată cea mai înaltă și de aceea cea mai desăvîrșită cultivare a spiritului ?*
— Atunci cînd acesta a reușit să realizeze aceste trei virtuți!
- 182) *Ce virtute a realizat în acest chip sufletul ?*
— El a realizat cea mai înaltă virtute, care este dreptatea!
- 183) *În ce raport se află dreptatea față de celelalte virtuți ?*
— Ea le cuprinde, zice Platon, pe celelalte, așa cum noțiunile gen cuprind noțiunile specie.
- 184) *În ce constă dreptatea ?*
— În aceea că fiecare putere suleștească își îndeplinește menirea sa.
- 185) *În ce constă pietatea la Platon ?*
— În dreptatea față de zei.
- 186) *Ce se întîmplă cu sufletul după moarte ?*
— Sufletul se duce, după gradul de curățenie realizată, într-un organism inferior sau superior și se întoarce la sfîrșitul acestei peregrinări în lumea Idelor.
- 187) *Pe ce își fundamentează Platon concepția sa despre stat ?*
— Pe psihologia lui.
- 188) *Cum concepe Platon statul ?*
— Ca pe un fel de organism uriaș.
- 189) *Cum este organizat statul ideal pe care-l concepe Platon ?*
— Celor trei puteri suleștești — rațiunii, sentimentelor și poftelor — le corespund în stat trei stări sau clase sociale: rațiunii, filozofii sau conducătorii statului; sentimentului — războinicii sau apărătorii statului; dorințelor — comercianții, meseriași și muncitorii.

- 190) *De ce se poate asemăna viața statală cu viața sufletească?*
— Platon este de părere că așa cum în viața sufletească cele trei puteri trebuie să conlucreze, ca să se poată realiza virtutea dreptății, tot asemenea și în viața statului, cele trei clase trebuie să colaboreze în cea mai strinsă armonie, ca să realizeze dreptatea socială.
- 191) *Care este menirea conducătorilor statului sau a filozofilor?*
— Așa cum în viața sufletească trebuie să stăpânească rațiunea, tot asemenea și în viața statului trebuie să conducă filozofii, fiindcă aceștia cultivă virtutea înțelepciunii și de aceea ei au o adâncă înțelegere a relațiilor în lume și mai ales a relațiilor dintre lumea senzorială și a Ideilor.
- 192) *Care este menirea vitejilor sau a ostașilor?*
— Filozofii sînt susținuți de către păzitori sau războinici, care, fiindcă au realizat virtutea vitejiei, au să se îngrijească de siguranța statului și să se îngrijească de educația tineretului.
- 193) *Care este menirea comercianților, meseriașilor și a muncitorilor?*
— Țăranii, meseriași, zice Platon, trebuie să asculte de conducătorii statului, să fie cumpătați și să lucreze răbdători pentru întreținerea celorlalte clase.
- 194) *Cînd stăpînește dreptatea în stat?*
— Atunci, zice Platon, cînd fiecare își face datoria sa, așa că în stat stăpînește armonia.
- 195) *Care este concepția pe care o au astăzi oamenii despre dreptate?*
— Dreptatea într-un stat se realizează numai atunci cînd fiecare își primește ceea ce este al său.
- 196) *Care este ideea fundamentală a concepției platonice despre stat?*
— Este aceea care susține întregul său sistem filozofic, adică că individualul, insul, trebuie să fie subordonat la ceea ce este general, întregului.
- 197) *Ce trebuie să fie, după Platon, atît individul, statul, cît și întreaga lume?*
— Fiecare trebuie să fie o copie a lumii ideale a Ideilor, ceea ce înseamnă să fie dirijat de către Idei, să fie de așa fel încît să ajungă a ajuta ideii Binelui să stăpînească, să năzuiască la desăvîrșire și la realizarea Binelui, a Frumosului și a Adevărului.
- 198) *Ce poziție ia filozofia platonice în istoria filozofiei?*
— Această filozofie este cea dintîi viziune idealistă despre lume și viață, cea dintîi încercare de a interpreta științific lumea și viața. Platon caută să cuprindă într-un sistem unitar toate domeniile științei de atunci și ale vieții.
- 199) *Ce fel de teorie a cunoașterii (epistemologică) reprezintă Platon?*
— O teorie raționalistă.
- 200) *Ce înseamnă «raționalistă»?*
— Raționalistă este acea concepție epistemologică care afirmă că noi ajungem la adevărata cunoaștere numai prin rațiune.
- 201) *Ce caracteristici are metafizica platonice?*
— Ea are două caracteristici: 1) este dualistă și 2) idealistă.
- 202) *De ce se numește dualistă?*
— Fiindcă la Platon lumea senzorială și cea ideală stau într-o opoziție radicală una în fața celeilalte.
- 203) *Și de ce este idealistă?*
— Este idealistă din pricină că se afirmă că existența adevărată o constituie numai Ideile și că partea esențială a lucrurilor este numai în conținutul lor ideal.
- 204) *Cum se prezintă etica platonice?*
— Etica platonice este idealistă și transcendentă.
- 205) *De ce este idealistă?*
— Fiindcă ea afirmă că bunurile și scopurile ideale sînt singurele scopuri demne ale vieții.
- 206) *De ce etica platonice este transcendentă?*
— Fiindcă scopurile vieții omului se află «dincolo» de această lume.
- 207) *Care sînt urmașii lui Platon, care dezvoltă idealismul platonice mai departe?*
— Aceștia sînt: așa-ziișii academicieni (școala platonice) și neoplatonicii (Plotin, școala neoplatonice din Florența).

- 208) *Care sînt filozofii care au fost puternic influențați de către filozofia platonice?*
— Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer și alți filozofi moderni.
- 209) *În ce raport genetic se află filozofia platonice cu cea aristotelică?*
— Aristotel a fost influențat de filozofia platonice, așa că am putea spune că filozofia aristotelică își are originea în cea platonice, Aristotel fiind elevul lui Platon.
- 210) *Dar filozofia aristotelică față de cea platonice?*
— Cu toate trăsăturile comune, filozofia aristotelică se află într-o opoziție radicală cu cea platonice.
- 211) *În ce constă consonanța epistemologică între Aristotel și Platon?*
— Și Aristotel reprezintă concepția că cercetarea noțională duce la o cunoaștere a existenței, așadar și Aristotel reprezintă un raționalism epistemologic.
- 212) *Dar care este consonanța metalizică între acești geniali gînditori?*
— Și Aristotel afirmă că lucrurile se află într-o continuă evoluție spre desăvîrșire.
- 213) *Care este consonanța în domeniul eticii?*
— Atît Platon cît și Aristotel susțin că știința sau înțelepciunea este cea mai înaltă virtute.
- 214) *Care dintre ideile platonice l-au silit pe Aristotel să se situeze totuși în contradicție cu Platon?*
— Concepția despre Idei ca singurele existențe reale ce se află în transcendent.
- 215) *Care este poziția lui Aristotel față de teoria platonice a Ideilor?*
— El a supus această teorie platonice unei critici foarte severe, combătînd-o ca fiind o teorie pe nimic întemeiată. El a combătut mai ales concepția că Ideile sînt existențe independente în transcendent, arătînd că aceasta nu poate fi susținută fiindcă ea duce la contradicții flagrante (ca de ex. la Ideile Ideilor).
- 216) *De ce este legată existența ideilor?*
— De materie!
- 217) *Ce înseamnă are ideea după Aristotel, pentru materie?*
— Ideea este, mai mult decît cea platonice, forța motrice, principiul formativ în lucruri.
- 218) *Ce nume întrebuițează el de aceea în loc de acela de idee?*
— El întrebuițează termenul de «Eidos» — forma.
- 219) *Cum coexistă materia și forma?*
— Nici una nu poate exista fără cealaltă, ci numai una cu alta și în alta.
- 220) *Ce este materia?*
— Materia în sine nu este nimic real; ea este (ca și la Platon), spațiul nedesebit, care poate deveni orice; ea este «dinamis», pură posibilitate și potențialitate.
- 221) *Ce este forma?*
— Ea este actualitate pură, ceea ce înseamnă forță vie, activă. Într-adevăr, nici forma nu există în sine și pentru sine, totuși ea poate exista și fără materie, cum este cazul în două exemple pe care le citează Aristotel.
- 222) *Care este existența adevărată în lume?*
— Nici o lume specială transcendentă și absolut ideală (ca la Platon), dar nici o materie complet moartă și mișcată mecanic (ca la Democrit), ci o materie interpenetrată de Odm, lucrurile ce constau din materie (Hyle) și formă (Eidos), așa cum acestea ne apar în lumea externă, acestea sînt realitatea însăși, substanța Ousia.
- 223) *Ce înseamnă are materia în lucruri?*
— Materia este ceva pasiv, mort, nemișcat, numai mișcată.
- 224) *Ce importanță are forma?*
— Forma ca și sufletul este forță activă ce mișcă evoluția lucrurilor și a lumii; ea este deci: 1) cauza mișcării și cu aceasta 2) cauza formei; 3) scop activ, afară de aceasta ea este și 4) formă exterioară și configurație.
- 225) *Care este — după Aristotel — scopul unui lucru?*
— Mai întîi forma sa și cu aceasta funcțiunea dependentă de formă.
- 226) *Pentru ce sînt create lucrurile?*
— Cu scopul ca fiecare să-și îndeplinească scopul lor.

- 227) *De ce se găsește aici Aristotel în contradicere cu Platon ?*
 — Platon credea că scopul fiecărui lucru se află «dincolo», în *transcendent*. Din această pricină nici un lucru nu poate să-și realizeze scopul său aici pe pământ.
 După Aristotel, dimpotrivă, fiecare lucru realizează, așa cum acesta este, scopul său anumit. Acest scop, forma sa (în sensul cel mai larg) se află așadar aici pe pământ și poate fi mereu realizat; scopul este, așadar, *immanent* lucrurilor.
- 228) *Ce se schimbă, atunci când se schimbă lucrurile ?*
 — Aristotel este de părere că se schimbă forma externă a lucrului și cu aceasta funcțiunea sa dependentă de această formă, scopul pe care îl are și menirea lui.
- 229) *Ce face ca lucrurile să se schimbe ?*
 — Forma, ca scopul lucrului.
- 230) *În ce direcție se schimbă scopurile ?*
 — Aristotel reprezintă ideea că acestea se mișcă spre scopuri din ce în ce mai înalte.
- 231) *Cum se realizează scopuri din ce în ce mai înalte ?*
 — Prin interacțiunea dintre lucruri.
- 232) *Ce poziție ia cu aceasta fiecare lucru ?*
 — Pentru sine fiecare lucru își este scop; dar pentru scopuri mai înalte, fiecare lucru este mijloc, așadar materie.
- 233) *Ce ordine a lucrurilor urmează de aici ?*
 — Lucrurile formează un imperiu constituit din stadii din ce în ce mai înalte (de scopuri).
- 234) *În ce stadiu sau stare se află deci toate lucrurile ?*
 — În starea de evoluție: o idee genială, ce va fi verificată mai târziu de științele naturii.
- 235) *Cum se schimbă în această evoluție raportul dintre materie și formă ?*
 — În favoarea formei; materia dispare din ce în ce mai mult, pentru ca în starea de graniță să fie complet depășită.
- 236) *Care este deci scopul ultim al lumii ?*
 — Forma pură.
- 237) *Ce însemnătate a avut această formă pentru evoluție ?*
 — Ea este principiul activ mișcător; ea dă naștere, preexistind, mișcărilor ce duc la realizarea evoluției: ea este, deci, cel mai înalt scop al lucrurilor, immanent acestora și iarăși scopul oricărei evoluții.
- 238) *Ce caracter are de aceea activitatea formei ?*
 — Ea este conștientă de scopul ei asemenea unei ființe inteligente.
- 239) *Cum numește de aceea Aristotel această formă pură, sau formă a formei ?*
 — O numește Divinitate sau Nus.
- 240) *Ce spune Aristotel despre această Divinitate ?*
 — Că Divinitatea este din eternitate, este formă pură lipsită de materialitate; ea este cea dintâi mișcătoare a lumii și cea care întreține mereu această mișcare. Ea întrepătrunde lumea, fiind immanentă lumii, ea pune în mișcare lumea spre scopuri din ce în ce mai înalte, spre forme din ce în ce mai înalte, până la completa eliberare de această materie, până la realizarea celei mai înalte forme: *forma pură*. Este o idee care l-a influențat mai ales pe Hegel.
- 241) *Pe ce păreri din științele timpului său (mai ales din științele naturale) se fundamentează concepția falsă că Divinitatea trebuie să întrețină mereu mișcarea ?*
 — Aristotel credea că orice mișcare încetează atunci când încetează cauza care a produs-o (cessante causa cessat effectus).
- 242) *Cum urmează de aici argumentul cosmologic despre existența Divinității ?*
 — Din pricină mișcarea oricărui corp este condiționată de un altul, care după ce a transmis mișcarea încetează, atunci ar trebui ca, dacă nu mai este activă nici o putere, mișcare în lume în sfârșit trebuie să înceteze. De aceea cea dintâi mișcare în lume nu mai poate fi produsul unui alt corp (căci atunci n-ar mai fi prima). Din această pricină este sigur că trebuie să fie, să existe un mișcător continuu, care nu mai are nevoie de un alt mișcător, care ar fi

- un corp, sau materie, fiindcă acest prim mișcător este numai formă pură, așadar spirit, Divinitate.
- 243) *Care sînt, după Aristotel, cele patru principii metafizice ale lumii; ceea ce înseamnă acelea prin care evoluția lumii este posibilă și o dirijează?*
— *Materia, forma, cauza și efectul.*
- 244) *La care principii pot fi reduse acestea?*
— *La materie și formă.*
- 245) *De ce e posibil acest lucru?*
— *Fiindcă forma este la Aristotel cauză și scop totodată.*
- 246) *Care este cea mai înaltă formă a evoluției pe pămînt?*
— *Omul, bărbatul.*
- 247) *Care este concepția lui Aristotel despre om?*
— *Omul este un animal social.*
- 248) *Ce concepție are Aristotel despre suflet?*
— *Sufletul este «entelechia», ceea ce înseamnă forma corpului, principiul care a format corpul și-l întreține.*
- 249) *Care sînt facultățile sufletului omenesc?*
— *Sufletul posedă o facultate vegetativă, alta senzorială și alta gînditoare.*
- 250) *Numai omul are suflet?*
— *Nu, ci și celelalte organisme.*
- 251) *Cum sînt sufletele celorlalte organisme față de acelea ale omului?*
— *Plantele au numai un suflet vegetativ, animalele unul vegetativ și senzitiv, omul însă are un suflet vegetativ, senzitiv și rațional.*
- 252) *Care este însemnătatea rațiunii?*
— *Rațiunea este aceea care s-a format cel mai tîrziu, dar care de aceea este și cea mai înaltă parte a sufletului. Ea este scopul propriu al evoluției omului; ea a devenit în activitatea ei independentă față de corp; ea este așadar formă pură.*
- 253) *În ce raport se află rațiunea cu celelalte facultăți sufletești?*
— *Rațiunea stăpînește peste acestea și le dirijează activitatea (simțirea și alimentarea): ea este forma puterilor inferioare.*
- 254) *Din această cauză cum poate fi considerată rațiunea?*
— *Ca «forma formelor», fiindcă și puterile inferioare sînt forma corpului.*
- 255) *Este sufletul muritor sau nemuritor?*
— *Aristotel este de părere că nemuritoare este numai partea rațională a acestuia, fiindcă numai aceasta este capabilă să ducă o existență independentă de corp.*
- 256) *În care punct al sistemului aristotelic apare forma pură?*
— *La începutul evoluției (cel dintîi Mișcător) și la sfîrșitul acesteia (rațiunea omului).*
- 257) *Spre care scop trebuie să tindă viața omului (care este scopul eticii)?*
— *Fericirea.*
- 258) *Ce caracter are de aceea etica aristotelică?*
— *Un caracter evdemonist-individualist.*
- 259) *Prin ce realizează omul fericirea?*
— *Prin viața sa virtuoasă.*
- 260) *Despre cîte feluri de virtuți vorbește Aristotel?*
— *Despre două feluri: etice și dianoetice.*
- 261) *Ce sînt virtuțile etice?*
— *Virtuțile vieții practice sau ale activității, a face ceea ce este drept (virtuțile practice).*
- 262) *Ce înțelege Aristotel prin virtute?*
— *Prin virtute el înțelege aptitudinea realizată prin exercițiu de a ține mereu media corectă între extreme.*
- 263) *Cîte virtuți există?*
— *Aristotel afirmă că există atîtea virtuți cîte relații de viață; pentru fiecare om virtuțile sînt altcum.*

- 264) *Prin ce nu pot fi ajunse virtuțile ?*
— Prin știință.
- 265) *Cu cine ajunge în contradicere Aristotel ?*
— Cu Socrate.
- 266) *Unde își au originea virtuțile ?*
— Pentru Aristotel virtuțile depind de voință, de înclinări, instincte și afecte.
- 267) *De ce depind de acestea ?*
— Fără acestea omul nu poate ajunge la faptă.
- 268) *Ce rol joacă rațiunea în realizarea virtuților ?*
— Ea face uz de suveranitatea ei și dirijează — zice Aristotel — instinctele, pune ordine între afecte și pasiuni și astfel hotărăște media corectă, sau drumul de mijloc.
- 269) *Ce sînt virtuțile dianoetice ?*
— Virtuțile activității corecte a rațiunii, așadar activitatea liberă științifică și artistică (binele, dreptatea și frumosul, simțirea și știința acestora; virtuțile teoretice).
- 270) *În legătură cu ce problemă vorbește Aristotel despre stat ?*
— În legătură cu virtuțile etice și dianoetice.
- 271) *Cum s-a născut statul ?*
— Aristotel răspunde că prin evoluție din familii și comunități.
- 272) *Care este forma cea mai potrivită de stat pentru popoarele ce se găsesc într-un stadiu inferior ?*
— Regalitatea.
- 273) *Cum se produc celelalte forme statale ?*
— Prin aceea ca o formă bună de stat este surpată fiindcă se transformă în opusul ei.
- 274) *Care este cea mai rea formă a stăpînitorului unic ?*
— Tirania (cel mai puternic guvernează).
- 275) *Care este forma de stat care înlocuiește tirania ?*
— Guvernarea unui colectiv, mai întii ca aristocrație (guvernează cei mai nobili).
- 276) *În ce formă de guvernare se transformă aristocrația ?*
— În oligarhie (guvernează cei mai influenți).
- 277) *Cine surpă oligarhia ?*
— Poporul.
- 278) *Ce formă statală apare acum ?*
— Democrația.
- 279) *Ce însemnătate are democrația ?*
— Ea este cea mai înaltă formă statală, de aceea ea poate fi realizată numai de popoare ce se află pe o treaptă culturală foarte înaltă, fiindcă guvernează întregul popor.
- 280) *În ce se transformă democrația ?*
— În ochlocrație (domnia vulgului).
- 281) *Ce formă urmează după aceasta ?*
— Iarăși regalitatea.
- 282) *Care formă de stat este, după Aristotel, cea mai bună ?*
— Aceea în care guvernează aristocrația spiritului.
- 283) *În ce raport se află statul și individul în filozofia aristotelică ?*
— Statul este, există, numai pentru individ; statul este instituția socială în care fiecare individ poate să se dezvolte cît mai bine și să ducă o viață fericită.
- 284) *De la ce presupuneri pleacă Aristotel ?*
— Că ideea de stat este imanentă individului.
- 285) *În ce raport se găsesc individul și statul la Platon ?*
— Invers decît la Aristotel: individul exista numai pentru stat și de aceea cel dintîi trebuie să-și sacrifice interesele sale statului.
- 286) *Care sînt obiectele filozofiei aristotelice ?*
— Lucrurile empirice și relațiile dintre acestea.
- 287) *Cum ia naștere cunoașterea ?*
— Aristotel reprezintă ideea că cunoașterea ia naștere prin experiență și gîn-

- dire. Dar legăturile interioare dintre lucruri, esența acestora, forma, cât și Divinitatea pot fi cunoscute numai cu ajutorul rațiunii.
- 288) *Care este caracteristica fundamentală a metafizicii aristotelice?*
— Realismul.
- 289) *De ce?*
— Pentru Aristotel lucrurile, așa cum ni se prezintă acestea în relațiile lor reale, sînt reale. Lucrurile constau din materie și formă sau din materie și spirit sau corp și suflet.
- 290) *Ce caracter are etica sa?*
— Ea este relativistă-realistă.
- 291) *Ce face ca ea să fie relativistă?*
— Virtutea ca și binele nu sînt ceva absolut (ca la Platon), ci constau în relațiile și anumite raporturi ale vieții.
- 292) *Ce face ca ea să fie realistă?*
— Forțele umane și aptitudinile oamenilor sînt considerate în lumina lor corectă.
- 293) *Cum poate fi caracterizată doctrina lui Aristotel despre stat?*
— Aceasta este tot realistă, fiindcă ține cont de relațiile faptice.
- 294) *Ce imagine redă relația dintre realismul aristotelic și idealismul platonice?*
— Tabloul lui Rafael, Școala din Atena, pictat în Capela Sixtină, unde Platon este înfățișat arătînd cu mîna spre cer, în timp ce Aristotel arată spre pămînt.
- 295) *Ce științe a fundamentat Aristotel?*
— El este întemeietorul biologiei, zoologiei, esteticii și logicii ca științe.
- 296) *Care este, după Aristotel, domeniul artei?*
— Domeniul artei este lumea reală și nu, ca la Platon, ceea ce este etern și neschimbător.
- 297) *Care este scopul artei?*
— Aristotel reprezintă ideea că acest scop este destinderea și întreținerea nobilă a spiritului, eliberarea sufletului de afecte.
- 298) *Care este importanța lui Aristotel ca logician?*
— El este numai părintele logicii formale, dar și desăvîrșitorul acesteia; el a făcut o teorie a categoriilor, ce s-a afirmat pînă în timpul nostru și o teorie a silogismelor așa de desăvîrșite, încît Kant a putut să spună că logica n-a mai făcut de la Aristotel și pînă la el nici un pas înainte.
- 299) *Care este importanța filozofică a lui Aristotel?*
— Cu concepția sa despre idei ca puteri și potențe ce influențează în lumea aceasta, Aristotel a devenit întemeietorul realismului filozofic și al evoluționismului; prin realismul său, Aristotel a influențat veacuri de-a rîndul atît gîndirea cît și devenirea științei; Aristotel a reușit ca, într-un chip genial, să sistematizeze rezultatele tuturor științelor timpului său. De aceea este apreciat de Hegel.
- 300) *Din ce punct de vedere a făcut Aristotel această sinteză?*
— Ideea imanenței generalului în singular; și evoluția produsă de această imanențizare a generalului prin care individualul cît și totalitatea se ridică la forme din ce în ce mai înalte.
- 301) *Pe cine a mai influențat Aristotel?*
— El a influențat scolastica creștină, care-l consideră a fi precursor al lui Hristos în cele reale și naturale. Aristotel este lăudat de către Dante, care-l numește «maestrul tuturor științelor», ca și Hegel, care-l consideră a fi cel mai genial spirit al antichității.
- 302) *Cine a făcut o sinteză între dogmatica creștină și aristotelică?*
— Toma de Aquino, despre care se spune că a încreștinat pe Aristotel.
- 303) *Care sînt urmașii direcți ai lui Aristotel?*
— Filozofii așa-zisi peripatetici: Teofrast, Eudemos din Rodos, Aristoxenos din Tarent, Dicaearch, Straton din Lampsacos, Andronicos din Rodos, Alexandru din Afrodiasias.
- 304) *Care este caracterul filozofiei de după Aristotel?*
— Etic-religios.
- 305) *Ce cauză a produs această transformare?*
— Începutul unui amestec de popoare și pătrunderea culturii străine în Grecia, decăderea vieții statale și cu aceasta și decăderea vieții religioasă-morale.

- 306) *Ce poziție iau filozofii ?*
— Filozofii caută să combată această decădere și să producă o reînnoire a vieții morale (stoicii).
- 307) *Cine este întemeietorul stoicismului ?*
— Zenon din Citton (362—264 î.Hr.).
- 308) *Care sînt reprezentanții cei mai vestiți ai stoicismului ?*
— Cleante, Seneca, Epictet și Marcus Aurelius.
- 309) *Cum căutau stoicii să combată decadența morală ?*
— Ei au căutat să îndrepte ochii omului spre natura sa umană universală, pentru a găsi în aceasta un temel și de aceea stoicii preamăreau renunțarea la orice excitații senzoriale.
- 310) *Care este, după stoici, natura cea mai adîncă a omului ?*
— Rațiunea sa, care la stoici este identică cu natura.
- 311) *Pe concepția cărui filozof grec se fundamentează stoicii în această afirmație ?*
— Pe a lui Socrate.
- 312) *Cum trebuie organizată întreaga viață a omului ?*
— Stoicii răspund: conform cu natura, așadar cu rațiunea, fiindcă pentru aceștia, după cum am văzut, natura și rațiunea sînt identice.
- 313) *Ce importanță îi atribuie stoicii rațiunii cu privire la viața morală ?*
— Pentru aceștia, legile rațiunii sînt totodată legi morale; numai rațiunea trebuie de aceea să conducă întreaga viață și să învingă, mai ales afectele, instinctele și poftele.
- 314) *Cum fundamentează stoicii această concepție a lor ?*
— Propășirea și desăvîrșirea nu o poate realiza decît acela care se conduce după legile naturii; și fiindcă natura omului este identică cu rațiunea, atunci viața omului trebuie să se formeze după legile rațiunii.
- 315) *Care este scopul cel mai înalt al vieții omului ?*
— Virtutea.
- 316) *Ce este virtutea ?*
— Înțelepciunea, ceea ce înseamnă știința că rațiunea omului este identică cu Rațiunea și că aceasta trebuie să determine faptele acestuia.
- 317) *În ce constă viața virtuoasă ?*
— În aceea că omul trăiește după această cunoaștere, așadar conform cu natura și rațiunea.
- 318) *Ce caracter are etica stoică ?*
— Este raționalistă și autonomă.
- 319) *În ce constă această autonomie ?*
— În aceea că omul se determină numai grație rațiunii sale.
- 320) *Care latură a vieții omului trebuie complet lichidată ?*
— Cea instinctuală și volitivă și mai ales afectele.
- 321) *Cum împart stoicii afectele ?*
— În patru grupe: a) plăcerea și b) neplăcerea — acestea se raportează la prezent și trecut; c) frica și d) dorința — acestea privesc viitorul. Toate sînt dăunătoare.
- 322) *De ce sînt dăunătoare ?*
— Ele subminează domnia rațiunii, prin aceea că produc acțiuni, care nu-și au originea în rațiune și care n-au nici girul rațiunii.
- 323) *Care filozof de mai tîrziu a fost influențat de această concepție ?*
— Descartes.
- 324) *Ce concepție reprezintă stoicii cu privire la bunurile vieții ?*
— În stoicismul primar toate bunurile vieții erau considerate a fi piedici în calea unei vieți virtuoase, fiindcă acestea produc afecte; mai tîrziu stoicii afirmă că bunurile sînt, pentru trăirea unei vieți virtuoase, indiferente, iar apoi că unele bunuri sînt favorabile unei vieți virtuoase.
- 325) *Ce viață duceau stoicii ?*
— Ei erau indiferenți față de bunurile acestei lumi și trăiau într-o mare cumpătare.
- 326) *Care era atitudinea lor față de familie și de societate ?*
— Ei negau orice legătură și obligații față de societate și trăiau numai pentru ei și în singurătate, de aceea ei au și fost numiți «cerșetori cosmopoliti».

- 327) *Care sînt caracteristicile înțeleptului, după stoici ?*
— Nu cunoștințele multe, ci gîndirea clară, voința susținută de înțelepciune și fapta conformă cu rațiunea.
- 328) *Care este concepția stoicilor despre Divinitate ?*
— Stoicii resping politeismul pe care îl înlocuiesc cu cultul rațiunii pure. Ei identifică Divinitatea cu «Heimarmene» (Destinul), ca Rațiunea în lume (logos spermatikos) și care poartă lumea în sine.
- 329) *Din ce cauză a decăzut stoicismul ?*
— Din pricina principiilor moralei stoice care s-au dovedit a fi irealizabile.
- 330) *De ce principiile moralei stoice nu erau realizabile ?*
— a) Ele erau prea generale și nu puteau fi aplicate la cazuri speciale individuale; b) se fundamentau pe credința falsă că acțiunea și activitatea omului se sprijină numai pe rațiune, dacă vrea să fie virtuos, în timp ce adevărul este că activitatea omului se fundamentează și pe voință și pe sentiment, cum arătase corect Aristotel; c) distincția severă între înțelepți și nebuni duce la concluzia clară că un înțelept, în sens stoic, nu e posibil să existe.
- 331) *La ce urmări a dus idealizarea înțeleptului ?*
— La cultul numiților «eroi».
- 332) *Pe cine au preamărit stoicii ca fiind «eroi sînți și divini» ?*
— Pe Hercule, Socrate și Zenon.
- 333) *Cum au ajuns stoicii la concepția lor metafizică ?*
— Prin aceea că ei au împrumutat idei din diferitele concepții filozofice ale altor filozofi dinaintea lor.
- 334) *Ce concepții au împrumutat stoicii și de la cine ?*
— a) Concepția heracliteană despre Logos sau focul originar și despre veșnica reîntoarcere a tuturor lucrurilor; b) atomismul democritean; c) concepția lui Anaxagora despre Nous; d) concepția lui Platon despre Idei; e) concepția lui Aristotel despre imanența spiritului în materie, pe care stoicii au dezvoltat-o și mai sever.
- 335) *Care este temeiul lumii, după stoici ?*
— Un temei material, nu există decît particule materiale și lucruri; pînă și sufletul este de natură materială.
- 336) *Care sînt elementele fundamentale ale lumii ?*
— Ceea ce stoicii numesc «logoi spermatikoi», ceea ce înseamnă particule la fel cu atomii, care sînt însă însuflețite.
- 337) *De unde își au originea aceste particule ?*
— Din faptul că Logosul spermatikos unitar și originar s-a împărțit în aceste particule.
- 338) *Prin ce se deosebește această concepție de aceea a lui Democrit ?*
— Particulele materiale sînt la stoici însuflețite de spiritul lui Dumnezeu, care produce mișcarea acestora, în timp ce la Democrit atomii se mișcă mecanic.
- 339) *Cum activează spiritul care întrepătrunde lumea ?*
— Conștient spre un scop și în vederea unui scop (vezi Aristotel).
- 340) *Ce este existența ?*
— O substanță ce constă din materie și spirit, materie însuflețită.
- 341) *Ce caracter au concepțiile metafizice ale stoicilor ?*
— Ele sînt orientate teleologic, deși sînt materialiste.
- 342) *De ce trebuie să trăim conform cu natura ?*
— De aceea, fiindcă, dacă cultivăm virtutea înțelepciunii și trăim conform cu rațiunea, se dezvoltă în noi spiritul divin și noi devenim asemenea lui Dumnezeu.
- 343) *Care este teoria cunoașterii la stoici ?*
— Este senzualistă, empiristă, toate cunoștințele își au originea în experiență, care ia naștere prin percepția senzorială.
- 344) *Ce declarau stoicii despre percepția senzorială ?*
— Că este un proces fizic, o impresie sau influență asupra sufletului (corporal).
- 345) *Dar noțiunile ce sînt ?*
— Impresii rămase în urma experienței.

- 346) *Ce concepție au reprezentat mai târziu stoicii ?*
— Că anumite impresii se află de la început în suflet.
- 347) *La ce fel de noțiuni fac aluzie stoicii ?*
— La anumite noțiuni generale ale cunoașterii, moralității și religiei (de ex. ideea de Divinitate).
- 348) *Cum se numeau asemenea noțiuni ?*
— *Notiones communes* sau *ideae inatae* (Cicero).
- 349) *La care illozoi concepția despre ideae inatae ajunge la însemnătate mare ?*
— La raționaliștii timpurilor noi : Descartes, Spinoza.
- 350) *În care domeniu filozofic au stoicii un merit mai mare ?*
— În domeniul eticii.
- 351) *În ce constă această importanță ?*
— În aceea că stoicii au căutat ca, într-o perioadă de decadență morală, să influențeze asupra semenilor, cărora să le ridice nivelul moral și astfel să le dea un temel moral solid.
- 352) *Ce merit mai au stoicii ?*
— Ei sînt creatorii gramaticii.
- 353) *Ce direcție filozofică mai ia naștere în această epocă ?*
— Epicureismul.
- 345) *Cine este întemeietorul epicureismului ?*
— Epicur (341—270 î.Hr.).
- 355) *Ce scop suprem fixează acesta vieții ?*
— Plăcerea.
- 356) *Ce fel de plăcere are Epicur în vedere ?*
— Nu plăcerea simțurilor, care are ca urmare neplăcerea, ci starea de continuă fericire liniștită.
- 357) *Cum se ajunge la această fericire ?*
— Prin aceea că omul se eliberează de neplăcere, gustă cu înțelepciune și măsură bunurile vieții și năzuiește după cunoaștere și cultivă relații prietenești cu oamenii care au aceleași convingeri.
- 358) *Care este cea mai înaltă plăcere ?*
— Cea mai înaltă plăcere este, după Epicur, plăcerea spirituală.
- 359) *Care neplăceri trebuie ocolite ?*
— Teama de puterile naturii și de zei, teama ce urmează după plăcerile nebu-nești ale simțurilor.
- 360) *Cu ajutorul cui pot fi ocolite acestea ?*
— Cu ajutorul rațiunii.
- 361) *Ce menire are rațiunea după Epicur ?*
— a) Ea mijlocește înțelegerea legilor ce guvernează fenomenele naturii și
b) valorifică plăcerile după urmările ce le au acestea.
- 362) *Care este starea la care tinde să ajungă epicureul ?*
— Ataraxia.
- 363) *Pe a cui concepție se fundamentează metafizica lui Epicur ?*
— Pe atomistica lui Democrit.
- 364) *Cum este structurată lumea după Epicur ?*
— Ea constă din atomi, care se mișcă după legile imuabile ale naturii.
- 365) *Care este poziția lui Epicur față de ideea că în natură sînt scopuri ?*
— Epicur afirmă că în natură nu sînt scopuri și nici un spirit, care să acționeze în vederea unui scop.
- 366) *Dar despre zei ce crede Epicur ?*
— Că zeii sînt creații ale oamenilor, sau cel mult apariții, care seamănă cu oamenii și care nu se interesează de lume, ci duc o viață contemplativă undeva într-o sferă intermundană.
- 367) *Ce fel de teorie a cunoașterii reprezintă Epicur ?*
— Un empirism senzualist : originea cunoașterii se află în percepția simțurilor.
- 368) *Care filozof a reînnoit în istoria filozofiei această teorie despre originea cu-noașterii ?*
— Pierre Gassendi († 1655).

- 369) *Care este a treia școală filozofică a timpului ?*
— Școala sceptică.
- 370) *Cine este întemeietorul ei ?*
— Pyrrhon din Elis (365—275 î.Hr.).
- 371) *Cărei școli s-au alăturat scepticii ?*
— Școlii elice-megarice.
- 372) *Ce probleme caută scepticii să soluționeze ?*
— Probleme din domeniul teoriei cunoașterii.
- 373) *La ce concluzii a ajuns Pyrrhon ?*
— Că nu se poate ajunge la nici o cunoaștere sigură nici prin experiență, nici prin gândire.
- 374) *Ce direcție a încurajat gândirea pyrrhoniană ?*
— O filozofie a credinței.
- 375) *Și la ce concluzii a ajuns Pyrrhon în domeniul eticii ?*
— Omul să se supună legilor și concepțiilor morale ale timpului.
- 376) *Care este scopul vieții după Pyrrhon ?*
— Să ajungă la liniștea interioară (Ataraxia).
- 377) *În care concepție apare năzuința dăruirii unor puteri mai înalte pe temeiul credinței ?*
— În Neoplatonism.
- 378) *Prin ce se exteriorizează această năzuință ?*
— În concepțiile mistice-religioase ale neoplatonicilor.
- 379) *Cine este întemeietorul neoplatonismului ?*
— Ammonios Saccas.
- 380) *Care sînt direcțiile neoplatonice ?*
— Școala romană-alexandrină a lui Plotin; școala siriană a lui Jamblichos; școala ateniană a lui Proclus.
- 381) *Care este ideea fundamentală a lui Ammonios Sakkas ?*
— Că filozofia greacă posedă adevărul religios desăvîrșit și că în ultima analiză totul este fundamentat pe un principiu unic divin.
- 382) *Care este reprezentantul principal al neoplatonismului ?*
— Plotin.
- 383) *De ce este numită filozofia aceasta neoplatonică ?*
— Fiindcă Plotin dezvoltă mai departe idei platonice.
- 384) *Care este conceptul cel mai important din filozofia lui Plotin ?*
— Acela de emanație.
- 385) *Care este ideea fundamentală în viziunea neoplatonică despre lume și viață ?*
— Dumnezeu este o ființă spirituală, transcendentă lumii acesteia, care creează, prin emanație, din sine Ideile. Din acestea, iarăși prin emanație, s-au produs toate lucrurile.
- 386) *Ce concluzie importantă de aici ?*
— Toate lucrurile își au originea în Dumnezeu.
- 387) *În ce raport se află omul cu Dumnezeu ?*
— Și omul își are originea tot în Dumnezeu și poate intra, grație unor ființe mijlocitoare, în relație cu Unul sau Dumnezeu.
- 388) *În ce stare se realizează legătura cu Dumnezeu și intuiția lui Dumnezeu ?*
— Într-o stare extatică.
- 389) *Care sînt elevii lui Plotin ?*
— Porfirus și Amelius.
- 390) *Ce tendință unitară se face simțită înăuntrul direcțiilor neoplatonice ?*
— Încercarea de a reinnoi politeismul, încercare neizbutită, căci politeismul a fost lovit de moarte de către creștinism.
- 391) *Care este ideea fundamentală din scrierea lui Boetius «De consolatione Philosophia» ?*
— Salvarea sufletului omenesc constă în învingerea pasiunilor prin rațiune și încredere în providența divină.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

1. Strümpel, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1854—1861.
2. C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, Paris, 1842.
3. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vol. 1855—1870.
4. Ch. A. Brandes, *Handbuch der griechisch-römische Philosophie*, 6 vol. Berlin, 1835—1860.
5. L. Mabileau, *Histoire de la Philosophie atomistique*, Paris, 1895.
6. A. Meier, *Die Sylogistik des Aristoteles*, 3 vol., 1896.
7. C. Beumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, 1890.
8. P. Tannery, *Pour l'Histoire de science hellène*, 1887.
9. Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, 1844.
10. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 3 vol., 1893—1909.
11. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 3 ed. 1908 (trad. și în lb. fr. și germ.).
12. K. Göbel, *Die Vorsokratische Philosophie*, 1910.
13. H. von Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums*, în «Die Kultur der Gegenwart», I, 5, 1909, ed. II, 1913.
14. A. Benn, *History of ancient Philosophy*, London, 1912.
15. W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*, 3 Aufl. 1913, tradusă și în limba română de Teodor D. Ștefănescu.
16. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Aufl. 1913.
17. Ueberweg Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Teil I, Das Altertum, 11 Auflage, 1920.
18. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 5 vol., 5 ed., 1920.
19. G. Kafka, *Die Vorsokratiker*, 1921.
20. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 1, *Die Philosophie der Griechen*, ed. III, 1921.
21. A. W. Benn, *The Greek Philosophers*, 4 ed., 1921.
22. E. von Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1920.
23. K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921.
24. W. Winkel, *Geschichte der griechischen Philosophie von Sokrate bis Aristotel*, 1922.
25. Th. Heat, *Greek Mathematics*, 2 vol., 1921.
26. R. Höningwald, *Die Philosophie des Altertums*, 2 Aufl. 1924.
27. Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 2 vol., 1923.
28. Dr. H. Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, 1925.
29. E. Howald, *Die Anfänge der europäischen Philosophie*, 1925.
30. Dr. W. Capelle, *Geschichte der Philosophie*. Samml. Göschen, I. *Die Philosophie von Thales bis Leukipos*; II. *Die griechische Philosophie von der Sophistik bis zum Tode Platons*, 1922—1926.
31. A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërte*, Bruxelles, 1922.
32. R. B. Appellton, *The Elements of Greek Philosophy*, 3 vol., New York, 1923—1930.
33. Franz Boll, *Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der antiken Wissenschaft*, 6 vol., Leipzig, 1914—1921.
34. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florența, 1936.
35. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, ed. II, Paris, 1926.
36. Th. sir Heath, *Greek Astronomy*, 1932.
37. — *A History of Greek Mathematics*, 2 vol., Oxford, 1921.
38. — *A Manuel of Greek Mathematics*, Oxford, 1931.
39. Aldo Mieli, *La Scienza greca. I, Pre-aristotelici*, Firenze, 1915.

40. G. Milhaud, *Leçons sur les origines de la science grecque*, Paris, 1893.
41. A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933.
42. G. Rodier, *Etudes de Philosophie grecque*, 1926.
43. L. Allevi, *Ellenismo e cristianesimo*, Milano, 1934.
44. Dölger, *Antike und Christentum*, Münster, 1934.
45. C. de Rogierro, *Storia della filosofia*, Parte I. *La filos. greca*, vol. I: *Delle origini a Platone*, ed. 3-a, 1934.
46. H. Ritter et L. Preller, *Historia Philosophiae graecae testimonia auctorum comlegerunt notisque inxtruxerunt*, ed. 10, Gotha, 1934.
47. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1934.
48. A. Cavotti, *I Presocratici*, Napoli, 1934.
49. A. Cavotti, *Da Aristotele ai Bizantini. Problemi essenziali della storia del pensiero greco*, Napoli, 1935.
50. F. Enrique et G. de S'antolana, *Histoire de la pensée scientifique. I. Les Ioniens et la nature de choses. II. Le problème de la matière Pythagoriciennes et Eléates. III. Les derniers physiologues de la Grèce*, 1936.
51. J. B. Burgess, *An Introduction to the History of Philosophy. I. Ancient Philosophy*, Los Angeles, 1935.
52. G. de Ruggiero, *Storia della filosofia*, vol. II. *Da Aristotele al Neoplatonismo*, ed. 3-a, Bari, 1935.
53. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecques*, 1937.
54. A. W. Benn, *History of Ancient philosophy*, London, 1936.
55. P. J. de Castro Nery, *Croação do pensamento antigo*, Porto Alegre, 1936.
56. L. Laurand, *Pour mieux comprendre l'antiquité classique*, Paris, 1936.
57. R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936.
58. P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité: Démocrite, Lucrèce*, 1936.
59. E. Milina, *La herencia moral de filosofía greiga. Conception*, Atena, 1936.
60. G. Quadri, *I Tragici greci e l'estetica della giustizia*, Firenze, 1936.
61. Ett. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938.
62. Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Paris, 1938.
63. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecques*, 1937.
64. W. Schbert, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, Leipzig, 1937.
65. A. Hollard, *Les cultes de Mystères*, Paris, 1937.
66. Otto Kern, *Die religion der Griechen*, vol. II: *Von Platon bis Keiser Julian*, Berlin, 1938.
67. K. Kerényi, *Die Antike Religion*, Amsterdam, 1940, trad. și în lb. italiană: *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, 1940.
68. H. W. Rüssel, *Antike Welt und Christentum*, Amsterdam, 1941.
69. W. Nestle, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentums*, Archiv für Religionswissenschaft, Berlin, 1941.
70. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I. *Bis zur griechischen Welterschaft*, München, 1941.
71. W. Schmidt, *Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik*, 1 Hälfte, München, 1940.
72. M. Valgimigli, *Poeti e filosofi di Grecia*, Bari, 1941.
73. J. Burckhard, *Griechische Kultur*, Berlin, 1941.
74. — *Kulturgeschichte Griechenlandes*, Wien, 1941.
75. A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939.
76. J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, Leipzig, 1942.
77. Thassilo v. Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, Königsberg, 1942.
78. Fr. Taeger, *Das Altertum. Geschichte und Gestalt*, 3 Aufl., 2 vol. 1942.
79. *Das neue Bild der Antike. I. Hellas. II. Rom*, ed. v. H. Berve, Leipzig, 1942.
80. G. Corradi, *Studi ellenistici*, Torino, 1944.
81. J. Gaos, *Antologia filosofica. La filosofia griega*, Mejicos, 1941.
82. A. Rivaud, *Les grandes courants de la pensée antique*, 4 éd. 1941.
83. R. Mondolfo, *El pensamiento Antiguo. Historia de la filosofía greco-romano*, 2 vol., Buenos Aires, 1942.
84. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 2 Aufl. 1942.
85. L. Robin, *Le pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1942.

86. L. Radermacher, *Mythos und Sage bei der Griechen*, 2 Aufl. 1944.
87. P. le Cour, *Hellenisme et Christianisme*, Paris, 1943.
88. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945.
89. J. Dumortier, *La religion grecque*, 1947.
90. W. Nestle, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion. Dichtung und Philosophie der Griechen*, 1948.
91. Pierre-Maxime Schul, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1949.
92. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I. Altertum und Mittelalter, 1949.
93. T. Gordon, *L'Image du monde dans l'antiquité*, 1949.
94. K. Reidemeister, *Das exakte Denken der Griechen, Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato, Aristoteles*, 1949.
95. I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1959.
96. Ch. Habricht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, 1955.
97. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953.
98. L. Chevalier, *Histoire de la pensée. I. La pensée antique*, 1955.
99. Ph. Devaux, *De Thales à Bergson*, Liège, 1955.
100. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958.
101. J. Burnet, *Greek Philosophy. I. Thales to Plato*, 1960.
102. A. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1953.
103. M. G. Hermann, *Der Materialismus in der Philosophie der griechischen-römischen Antike*, Berlin, 1959.
104. G. Varet, *Manuel de Bibliographie philosophique. I. Les philosophes classiques* (colecția Logos), Paris, 1955.
105. P. Duhem, *Le système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, ed. II, 10 vol., 1954—1959.
106. F. Farrington, *Greek science*, 1961.
107. K. H. Beloch, *Griechische Geschichte*, 2 Aufl. 4 vol., Berlin, 1964.
108. H. Berger, *Die kosmischen Systemen der Griechen*, 1964.
109. F. Wehrli, *Hauptrichtungen der griechischen Denkens*, Zürich, 1964.
110. Kurt v. Fritz, *Antike und moderne Tragödie*, 1962.
111. G. Rohde, *Studien und Interpretationen zur antiken Literatur. Religion und Geschichte*, 1963.
112. *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, Hrsg. v. U. Fleischer, A. Heuss, E. Hoffmann-Wedeking, B. Snell, E. Staiger, Jan-Hendrik Waszink, 12 vol., 1944—1962.
113. K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 4 vol., 1966.
114. C. J. Vogel, *Greek philosophy; collection of texts with notes and explanstions*, 3 vol., 1960—1964.
115. J. Chevallier, *La pensée antique*, 1955.
116. J. C. Warry, *Greek Aesthetik Theory*, 1962.
117. F. M. Cleve, *Giants of Pre-Sophystic Greek Philosophy*, 2 vol., 1965.
118. W. K. C. Guthries, *History oi Greek Philosophy*, 5 vol., 1962—1965.
119. *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Hrsg. von H. G. Gadamer, Darmstadt, 1968.
120. R. Herbertz, *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophy*, 1970.
121. O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike*, 1966.
122. Uvo Holscher, *Aniangliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, 1967.
123. E. Kapp, *Greek Frounations of Traditional Logik*, 1968 (trad. și în lb. germană de E. Serelman-Kuchler, 1968).
124. F. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1963.
125. M. Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, 1960.
126. O. Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, München, 1959.
127. Fr. Hiebel, *Die Botschaft von Hellas*, 2 Aufl. München, 1963.
128. Fr. Copleston, *Histoire de la Philosophie. I. La grèce et Rome*, Casterman, 1964.

129. F. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1957.
130. A. A. Armstrong, *Introduction a le philos. antique*, Buenos Aires, 1966.
131. R. S. Brumbaugh, *The philosophers of Grece*, New York, 1970.
132. A. G. Festugiere, *Etudes de philos. grecque*, Paris, 1971.
133. G. Santillane, *The origins of scientific thought. From Anaximander to Proclus*, New York, 1970.
134. K. v. Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Philosophie und Wissenschaft*, New York, Berlin, 1971.
135. Nic. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. I. Filos. antica, filos. patristica, filos. scolastica, Torino, 1969.
136. P. J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic emergent*, New York, 1971.
137. F. Vera, *Científicos griegos*, I—II, Madrid, 1970.
138. D. F. Pro, *Temos y motivos del pensamiento griego*, Buenos Aires, 1971.
139. C. J. de Vogel, *Philosophia*, Part. I: *Studies in Greek Philosophy*, Assen, 1970.
140. R. Robinson, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1959.
141. Y. Schiel, *Greek thought and the rise of Christianity*, London, 1969.
142. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, I: *Grecia y Roma*, 3-a ed. Madrid, 1971 (852 p.).
143. G. E. K. Lord, *Early Greek science: Thales to Aristotele*, London, 1970.
144. *Hellenica*, A collection of essays in Greek poetry, philosophy, history and religion. Fort Washington (NY), 1971.
145. M. Glagel, *Greek science in antiquity*, 1955, retip. Freeport (MY), 1971.
146. *Greek ethical thought from Homer to the Stoics*, 1925, retip. Freeport, 1971.
147. J. Romilly, *La lois dans la pensée grecque, Des origines à Aristote*, Coll. d'études anciennes, Paris, 1971.
148. R. H. Armstrong, R. A. Mackus, *Fe christiana y filosofía griega*, Barcelona, 1970.
149. Fr. Adorno, *Il pensiero greco-romano e il cristianesimo*, Bari, 1970.
150. Olf. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides* (trad. din lb. germană: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Herodotus zu Parménides*, Madrid, 1971).
151. M. Moretti, *Dualismo greco e antropología cristiana*, L'Aquila, 1972.
152. M. F. Sciacca, *Studi sulla filosofia antica*, Milano, 1971.
153. I. Nipon, *Les matérialistes grecques*, Paris, 1969. Trad. și în lb. span. de M. Rayes Llaport, Madrid, 1971.
154. H. J. Kramer, *Platonismus und hellenische Philosophie*, Berlin, NY, 1971.
155. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München-Paderborn-Wien, 1974.
156. A. Warkosch, *Antike philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube in Widerstreit der Philosophien*, München, 1973, (cu bibliografie).

INDICE DE NUME

A

- Aall Anton* 32, 33, 39, 41, 46, 65, 247.
 304, 309.
Aarleth, E. 67.
Aattuci, A. 52.
Aberque 231.
Ada Somigliana 40.
Adeimantos 190, 191.
Adorno, Th. 231.
Adorno, Fr. 301.
Adrastus 310.
Adrian 291.
Aedesius 335.
Afrodita 8, 196.
Agathon 171.
Agrippa 281, 283, 341.
Albert cel Mare 228.
Albinus 310; *Alcibiade* 106.
Alkidamas 92, 224, 341, 347.
Alkmaien din Croton 27—28.
Aldus Manutius 158.
Alexandru din Afrodissias 231, 341.
Alexandru cel Mare 134.
Allan, J. D. 231.
Allevi, L. 16.
Amelius 333.
Amonios Sakkas 204, 315, 316, 317, 362.
Anatolius 335.
Anaxagora 61—67, 69, 74, 81, 105, 109, 110,
 112, 173, 179, 181, 210, 314, 341, 360.
Anaxarchus 80.
Anaxikrates 265.
Anaximandru 10, 18, 20—23, 34, 40, 41,
 57, 61, 74, 120, 154, 174, 341, 342.
Anaximene 18, 23—24, 61, 341, 342.
Androkle 29.
Andronikos din Rodos 206, 230, 341.
Anebon 334.
Antigonus din Caristus 15.
Antiochus din Ascalon 279, 282, 290, 291,
 541.
Antipater din Tars 245.
Antistene 130—134, 139, 143, 160, 239, 244,
 341, 349, 350.
Antoninus Pius 291.
Antiphon 90—92, 224, 341.
Anton, J. P. 231.
Anniceris 138, 139.
Antiochus din Ascalon 310.
Antipater din Tars 139, 259.
Antonelli, M. T. 93.
Anytos 107, 110, 111, 246.
Apel, O. 189.
Apelt, E. Fr. 114, 184, 185, 189.
Apollodor din Atena 15, 24, 104, 264.
Apollodor (Epicureu) 278, 241, 264.
Apollonius din Tyana 8, 108, 309.
Appelton, R. B. 231.
Apuleius din Madaura 310, 312.
Aratos 264.
Arhelaus 236.
Arhitas din Tarent 27, 81, 150, 152.
Aristarh din Alexandria 233.
Aristarh din Samos 213.
Aristobulos 302.
Aristoian din Bizanț 233.
Aristofan 83, 84, 92, 103, 107, 109, 148.
Aristipp din Cirene 137—139, 160, 274.
 341, 349, 350.
Aristokles 146.
Aristipp (cel Tinăr) 138, 139.
Ariston din Chios 146, 239.
Aristoxenos din Tarent 230.
Aristoxenos 27, 341.
Aristotel 5, 14, 15, 19, 20, 25, 26, 27, 31,
 35, 41, 48, 51, 53, 54, 57, 58, 63, 64, 65,
 66, 67, 68, 72, 73, 74—76, 80, 83, 88,
 89, 92, 95, 97, 100, 101, 102, 103, 116,
 117, 134, 138, 147, 148, 152, 155, 156,
 197, 198, 203—229, 233, 234, 240, 244,
 245, 251, 260, 262, 264, 272, 282, 287,
 293, 302, 305, 308, 312, 316, 318, 322,
 335, 341, 342, 345, 347, 349, 354—358,
 360.
Arnim, H.v. 16, 93, 231, 252, 253, 309.
Arnou René 333.
Artemis 8.
Asclepiodotus 337.
Aster, E.v. 16, 231.
Astrolis 6.
Atanassieitch 278.
Atenagora din Atena 175.
Atenagora 300.
Athenaeus Ataleia 264.
Atomismul 67, 74.
Atticus 310, 312, 334.
Aucher 304.
Augustin 15, 177, 179, 291, 301, 328, 330,
 334, 341.
Aulus Gelius 106.
Averroes 206, 228.
Avicenna 229.

B

- Bacon, Fr. 203.
 Bacon de Verulam 72, 74, 349.
 Balmuş, G. 206.
 Banhöffer, Ad. 37, 238, 240, 241, 262, 298, 301.
 Baur, W. 29.
 Banfi A. 128.
 Banu, I. 30, 34, 40.
 Bareau, H. 231.
 Barion, J. 325.
 Barth, P. 182, 186, 239, 295, 298, 300, 301.
 Barth, H. 199.
 Basileus 110.
 Bastide, G. 128.
 Bastide, P. 340.
 Bauch, Bruno 16, 93, 199.
 Beckhaus 144.
 Belmont, P. 128.
 Beloch, J.C. 204.
 Benn, A.W. 231.
 Bergson, H. 50—51, 330.
 Bernard de Chartres 199.
 Bernardinellor, S. 231.
 Bessarion de Ravena 199.
 Bidez, J. 334.
 Bignone, Ett 16, 231.
 Birth, Th. 128.
 Bise, P. 40.
 Blasucci, S. 128.
 Bluck, S.R. 199.
 Blumenthal, J. 327.
 Bocenski, M.I. 231.
 Bodinus, J. 301.
 Boeder, A. 17.
 Boetius, 228, 340.
 Boiserie, A. 128.
 Bölke 183.
 Bonl. M. 209.
 Bonaventura 129.
 Bonetti, A. 333.
 Bormann, K. 47.
 Bougery, A. 298.
 Bovance, P. 16.
 Bréhier, Em. 253, 301, 319.
 Brentano, F. 17.
 Brien, Od. 61, 67.
 Bries, J. 61.
 Brochard, V. 128, 278, 285.
 Bröcker, W. 93, 231.
 Brummaugh, S.R. 128.
 Brunius, T. 29.
 Bruno, G. 27.
 Brunswicq, D. 29.
 Bruyère La (v. La Bruyère).
 Brun, J. 93.
 Bucher, Z. 73.
 Buchner, H.M. 333.
 Büchel, W. 75.
 Bückers, P. 187.
 Buffiere, F. 17.
 Buffure, F. 17.

- Buhle, Joh. 206.
 Buillet 384.
 Burch, G.B. 23.
 Burgess, J.B. 16.
 Burkerte, W. 28.
 Byck, S.A. 93.

C

- Calicrates 104.
 Calicles 85, 92.
 Caliostro 53.
 Callimach din Eies 156.
 Cameron, A. 29.
 Campanella, T. 190.
 Capella, G. 278.
 Capelle 16, 20, 52, 57, 59, 63, 67, 71, 72, 85, 93, 97, 128, 165, 167, 169, 178, 179, 182, 183, 185, 188, 191, 193, 194, 199, 251, 285.
 Carriere, G. 128, 333.
 Carbonara, Cl. 17, 40, 93.
 Carneades 15, 155, 237, 250, 262, 341.
 Carus T. Lucr. 15, 56, 75, 235, 266, 271, 278, 287—289, 341.
 Cato Censorius 282.
 Caton (cel Tinăr) 287.
 Cebes 27, 148, 150.
 Celsus 310.
 Chaignet, A.C. 24, 29, 128, 199.
 Chairepon 128.
 Chauvet, E. 312.
 Chrisantius 335.
 Chrisipp din Soli 236—237, 242, 249, 251, 252, 256, 257—259, 262—266, 300, 341.
 Chrisit 312.
 Champmann, G. 301.
 Charmandas 156.
 Charmides 148.
 Chevalier, J. 93, 199.
 Cicero 15, 23, 134, 155, 202, 229, 236, 237, 242—244, 246, 250, 254, 256, 257, 262, 264, 277, 287, 290—291, 302, 309, 341.
 Cilento, V. 333.
 Cirus (cel Tinăr) 142.
 Cinică (Școala) 129.
 Cirenaiică (Școala) 136.
 Clavisius Taurus 310.
 Cleantes din Assos 236, 242, 246, 247, 249, 252, 258, 262, 341, 359.
 Cocez 333.
 Cohen, H. 199.
 Cohn, L. 308.
 Comford, M.Fr. 200.
 Cornelius Celsus, A. 264.
 Cornutus 260.
 Corradi, G. 16.
 Cosimo de Medici 158.
 Cotton, G. 128.
 Crantor 155.
 Crassus 156.
 Crates din Teba 135, 136, 202.
 Cratylus din Teba 135, 136, 202.
 Cromonini, C. 228.

Cresson, A. 15, 93, 144, 231, 278, 295.
 Critias, 91, 92, 148.
 Crito 128.
 Critobulos 128.
 Critolaos 228, 237.
 Criton 104, 113.
 Croiset, A. 144.
 Cudworth, R. 191.
 Cushman, E.R. 200.

D

Damaschinul, Ioan 228.
 Daimonion 121.
 Dähne, Gesch. 203.
 Damascus 337, 340.
 Damascius din Damasc 152.
 Darwin, Ch. 250.
 De Brie, G.A. 17, 33.
 De Castro Nery, P.J. 16.
 Dedalos 76.
 Deichert 183.
 Deissner, K. 295.
 Delatte, A. 29, 144.
 Deman, Th. 128.
 Demetrei 29.
 Demonax 136.
 De Witt 278.
 Demetrios (Phalerens) 156).
 Demetrios («Poliarcetes») 294.
 Democrit din Abdera 15, 63, 68, 71—80,
 82, 86, 159, 163, 174, 179, 264, 271, 287,
 293, 341, 345, 346.
 Descartes, René 155, 167, 301, 359, 361.
 Dewaux, Ph. 93.
 Deycks, Ferd. 142.
 Diagoras din Melos 82.
 Diaearch din Messene 230.
 Didimus Arius 310.
 Diels, Herm. 10, 14, 20, 23.
 Diels-Kranz 7, 15, 29, 30, 40, 43, 44, 54,
 58, 67, 68, 72, 81, 83, 88, 90, 91.
 Dietrich, B.C. 91, 93.
 Dilthey, Wilh. 93.
 Dike 134.
 Diodorus Kronos 141, 350.
 Diodorus din Tyr 130.
 Diodotus 290.
 Diogene Babiloneanul 237, 259.
 Diogene din Apolonia 76, 81, 109.
 Diogene din Oinanda 278.
 Diogene din Sinope 130, 134—136, 239,
 341, 349, 350.
 Diogene din Tars 266.
 Diogene Laertios 15, 19, 20, 25, 29, 30,
 104, 105, 106, 110, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 140, 142, 147, 148, 150, 151,
 155, 165, 201, 202, 203, 206, 212, 217,
 227, 229, 230, 236, 237, 239, 240, 245,
 247, 257, 261, 262, 264, 265, 266, 267,
 270, 271—277, 278, 279, 280, 281, 283.
 Dion de Prusa 139, 150, 152.

Dionisie Areopagitul 177.
 Dionisius din Sicilia 165.
 Dionisius din Heilkarnas 83.
 Dionisidorus 93.
 Dioscurides 279.
 Dölger 16.
 Domitian 260.
 Donlier 39.
 Döring, A. 16, 103.
 Drakon 147.
 Drews, A. 40, 333.
 Droysen, G.J. 135.
 Drumond, J. 309.
 Dumitriu, A. 51.
 Dumonz, P. 280.
 Dupreel, Eug. 85, 93, 138.
 Dümmler, Ferd. 135.
 Duvair, G. 260.
 Dyroff, Ad. 81.

E

Ebert, Th. 162, 200.
 Ebinghaus, K. 281.
 Eclantes 27.
 Ecfantos din Siracusa 81.
 Edelstein, E. 128.
 Eggers, L. 169.
 Einhorn, D. 42.
 Elbel, H. 128.
 Elders, L. 231.
 Eleatä (Școala) 40.
 Elica (Școala) 140.
 Empedocle 43, 52—60, 61, 68, 70, 84, 96,
 159, 179, 210, 245, 341, 345.
 Enesidemos din Knosos 279, 281—283, 341.
 Engel, W. 144.
 Engelhardt, P. 333.
 Enriques, P. 16.
 Epictet 237—239, 242, 248, 249, 250, 251,
 253, 255—258, 260, 262—264, 292, 295—
 298, 299, 341, 359.
 Epicur 56, 68, 72, 75, 80, 138, 235, 250,
 263, 264—279, 287, 289, 341, 345, 346,
 361.
 Eratostenes 15, 233, 264.
 Eschil 7, 11, 96, 184.
 Eschines 127.
 Esteocle 11.
 Ethiops 139.
 Euatylos 83.
 Eubulides din Milet 141, 341, 350.
 Euclid din Megara 109, 140—142, 148, 150,
 233, 341, 350.
 Eudemos din Rodos 25, 66, 229, 312.
 Eudoros din Alexandria 310.
 Eudoxus din Knidos 197, 341.
 Eusebiu din Cesareea 302, 309, 310, 312,
 313, 334.
 Eustochius 37.
 Euthydemos 158.

F

- Falter, G. 309, 333.
 Farington, B. 270.
 Faust 241.
 Favre, M.J. 331.
 Fedeleș, C. 238, 295, 296.
 Festugière, J.A. 128, 142, 278.
 Feuerbach, Lud. 41.
 Ficari, Q. 295.
 Ficinius Marsilius 152, 158, 181, 199, 318.
 Fidiad 104.
 Filipos 76.
 Filolaos 128.
 Filon din Larisa 282, 302.
 Filon Evreul 302—308, 313, 315, 318.
 Fichte, J.G. 146, 149.
 Field, G.G. 199.
 Filip 203.
 Filippos din Oppus 152.
 Filodem 35.
 Filolaos 27, 81, 341.
 Filostrat, Fl. 83.
 Fischer, A. 333.
 Fischer, Kuno 284, 285, 286, 314, 315.
 Flavius Arianus 295.
 Flavios Philostratos 309.
 Florian, M. 6, 206.
 Fogelin, J.R. 200.
 Fommund, H. 128.
 Fotie 309.
 Fouillée, Al. 103, 128, 199.
 Frank, E. 29, 199.
 Fränkel, H. 17.
 Fränkian, N. 11, 93, 111, 113, 205.
 Friedländer, P. 11, 156, 199, 200, 251.
 Fritz, K.v. 191, 231.
 Frutiger, P. 199.
 Fuyo, Alf. S. 199.

G

- Gadamer, G.H. 200.
 Gale, Th. 199.
 Galenos, Cl. 15, 236, 310, 312.
 Galilei, Gal. 203.
 Gallius 204.
 Garnier, A. 144.
 Gaos, J. 16.
 Gassendi, P. 278, 346.
 Gavotti, I. 16.
 Gea 7.
 Gefken 144.
 Geiser, K. 200.
 Gelius 204.
 Genaro, E. 19.
 Gerhard, Ed. 182.
 Gernet, L. 17.
 Geyser, J.J. 231.
 Gigon, O. 16, 17, 40, 42.
 Gilbertus Poretanus 199.
 Gholke, P. 231.
 Glaukon 190, 191.
 Gleichen-Russwurm, A.v. 218.

- Glitz, G. 93.
 Goedeckmeyer, A. 93.
 Gordon, P. 17, 93.
 Gomperz, Th. 15, 16, 25, 27, 28, 29, 40, 42—45, 52, 62, 71, 81, 93, 106, 109, 128, 130—132, 142, 231, 245, 287, 301.
 Gotton, G. 128.
 Goldschmidt, V. 161, 170, 197, 199.
 Götting, 135.
 Gorgias din Leontinoi 88—89, 131, 133, 137, 225, 341, 347.
 Graeser, A. 236.
 Grigore de Nazians 199, 227, 301.
 Grigore de Nissa 177, 199, 301.
 Grigore Palama 177.
 Grinaeus 158.
 Grippe, O.F. 15.
 Grumach, E. 206.
 Grunero, Ign. 52.
 Guardini, R. 128.
 Gudtmann, 224.
 Guido de Rugiero 36, 93.
 Gulley, N. 200.
 Gundert, H. 161.
 Guthrie, W. 200.
 Guttmann, J. 309.
 Guyau, J. 309.

H

- Habert, O. 39, 42.
 Hadot, H. 240.
 Haeger, W. 17.
 Hagen, F.v. 295.
 Happ, H. 212.
 Hartmann, N. 199.
 Hase, L. 183.
 Hasse, P. 333.
 Heath, Th. 16, 199.
 Hectaios din Millet 82.
 Hegel, Fr.W. 8, 12, 31, 92, 93, 106, 114, 129, 141, 146, 155, 167, 172, 199, 228, 243, 259, 318, 344, 355, 358.
 Hegesias din Cirene 134, 140, 350.
 Heidegger, Mart. 10, 299.
 Heinemann, K. 76, 79, 81, 98, 225, 226, 292.
 Heinisch, E. 46.
 Heinze, Max 67, 247, 248, 253, 309.
 Heisenberger, H. 81.
 Hellanicos 82.
 Helvetius, Cl. Ad. 350.
 Helvidius Priscus 260.
 Hemelin, O. 231.
 Henkel, 144.
 Herakles 133.
 Herapolis 217.
 Herakleides 279.
 Heraclit din Efes 29—39, 43, 45, 46, 53, 58, 59, 68, 74, 81, 82, 105, 120, 148, 154, 159, 160, 162, 173, 210, 239, 245, 283, 293, 315, 316, 341, 343, 344.
 Heraclitismul 30, 53.

Herber de Cherbury 301.
 Hercule 360.
 Hermachos 266.
 Hermann, F.R. 157, 199.
 Hermes 8.
 Herodot 19, 28, 83.
 Herodotos 279.
 Herrenius 357.
 Hesiod 5, 9, 41, 96, 104, 264.
 Hetodel 26.
 Hicetas 81.
 Hierius 337.
 Hierocles din Alexandria 337.
 Hirschberger, 16, 17.
 Hildebradt, K. 117, 261.
 Hipparchia 135, 136.
 Hipparch 233.
 Hipasos 27.
 Hippias din Elis 83, 90, 137, 341, 347.
 Hippocrate 34, 82.
 Hippodamos din Milet 92.
 Hipolit 34.
 Hippon 81.
 Hirsch, W. 333.
 Hoevell, J.D. 144.
 Hoffmann 128.
 Holbach, P.H.D. 350.
 Hollard, A. 16.
 Hölscher 22.
 Horatiu 289, 291.
 Horst, K. 333.
 Humboldt, W.v. 94, 96.
 Huxlei 138.
 Hypatia 336.

I

Iacob din Veneția 228.
 Iamblichos din Calcis 29, 315, 335, 336, 341, 362.
 Idealismul platonice 145—198.
 Idomeneus 265.
 Ieronim 302.
 Iktinos 104.
 Ilting, K.H. 200.
 Inge, W.R. 333.
 Iov 251.
 Isidorus 337.
 Ismena 12.
 Isocrate 83.
 Iulia Donena 309.

J

Jaeger, W. 16, 24, 90, 231.
 Jäger, G. 197.
 Jagnes ab Arnum 301.
 Jakoby, F. 17.
 Jasos 350.
 Jaspers, K. 40.
 Jean de Sèvres 158.
 Jeanière, A. 40.
 Jodl, tr. 222.
 Jöel, K. 16, 93, 103, 128, 135, 143.

Johan de Salisbury 199.
 Julian Apostatul 134, 335.
 Justin Martirul 15, 39, 175, 198, 194, 300.
 Justinian 14, 341.
 Juvenal 135.

K

Kaika, G.Dr. 93, 142, 199, 243, 259.
 Keibel 205.
 Kahlert, A.J. 184.
 Kamlah, W. 200.
 Kampe, Fr. 184.
 Kant, Im. 74, 116, 118, 132, 138, 146, 155, 166, 167, 190, 196, 199, 208, 209, 218, 243, 249, 256, 260, 283, 301, 358.
 Kapp, E. 17, 207.
 Kararman, A. 125.
 Karsten, 41, 46.
 Keim, A. 278.
 Kerlerd, G.B. 279.
 Kepler 203.
 Kerèhi, K. 16.
 Kern, Otto 16.
 Kierkegaard, Sören 178, 259.
 King, H.R. 52.
 Kinkel, W. 16, 93, 94, 96, 97, 110, 111, 126, 128, 130, 131, 133, 136, 137, 139, 142, 143, 145, 148, 151, 159, 160, 161, 166, 167, 174, 181, 197, 199, 203, 218.
 Kirchner, H.C. 333.
 Kirky, G.S. 93.
 Klaus Kremer 333.
 Klein, J. 25.
 Knaus, M.J. 184.
 Kolotes 266.
 Korolenko 114, 115.
 Krantor 202.
 Kraus, R. 128.
 Kranz, W. 17, 56, 61, 142, 144.
 Kreibig, Jos. 278.
 Krohn, A. 128.
 Kronos din Jasob 141.
 Krüger, G. 199, 200.
 Kucharski, P. 165, 200.
 Kurt Fritz v. 29.
 Külpe, O. 167.

L

Labriola, A. 128.
 La Bryère 229.
 Laches 199, 288.
 Lactantiu 16.
 Lagerborg, r. 199.
 Lamark, J.B. 250.
 La Mettrie 350.
 Lampascus 341.
 Landmann, M. 128.
 Lange, Fr. Alb. 16, 56, 71, 73, 75, 88, 132, 234, 264, 265, 267, 272, 273, 278, 286, 315.
 Lask, Em. 331.
 Lassale 39.
 Lasthenea din Mantinea 202.

Laurand, L. 16.
 Laurenti, A. 22.
 Laurentiu Vala 278.
 Lausber, M. 242.
 Lazzati, G. 231.
 Le Blond, J.M. 231.
 Le Caur, P. 16.
 Leibniz, W.G. 36, 199, 250, 301.
 Leipoldt, J. 16.
 Leisegang, H. 42, 93, 199.
 Leo Hebraeus 199.
 Leonteus din Lampascos, 265, 271, 278.
 Leopardi 140.
 Leucipp 63, 67—70, 71, 72, 73, 341.
 Levinson, B.R. 200.
 Linsner 186.
 Livius Titus 291.
 Locke, J. 138, 268.
 Loisel, G. 238, 299.
 Lotz, B. Joh. 171.
 Lövy, F. 67.
 Lucanus 260.
 Luccioni, J. 128.
 Lucian din Samosata 134, 136, 137.
 Lucillius 292.
 Lugnet, G.H. 231.
 Lkaszewicz, J. 231.
 Luther, W. 10.
 Lütze, F. 23.
 Lykon din Troia 230
 Lysices 83.

M

Magalhaes-Vilhena, W.M. 128.
 Maire, G. 155.
 Malengreau Iul. 29.
 Mallet 142.
 Malina, E. 16.
 Mannsperger, D. 179.
 Marcus Aurelius 34, 237, 242, 246, 248, 249, 250, 252—254, 255, 257, 262, 264, 291, 292, 298—299, 341, 359.
 Marien, Bert 333.
 Marinus 337, 340.
 Maritain, J. 83.
 Marsilius Ficinus (v. Ficinus).
 Martinazzoli, F. 295.
 Martinez, G.R. 128.
 Martinus Capella 312.
 Martin, G. 108.
 Martin, M. 200.
 Marton, R. 173.
 Maula, Er. 200.
 Maxim Mărturisitorul 189, 228.
 Maxime Schul, P. 16, 93, 128, 178, 199, 200.
 Maximus din Tyr 310, 311, 335.
 Mecal, S. 231.
 Meger, H.Dr. 16.
 Megilius din Agrigent 147.
 Mehlis, G. 233, 315, 316, 318, 321, 322.
 Meier, H. 128, 231.

Meinhardt, H. 200.
 Meinländer Filip 140.
 Meletus 107, 110, 111, 246.
 Melissus 52.
 Mendelsohn, M. 104, 105, 106, 128.
 Menedemos din Phira 152.
 Menedemus 350.
 Menesarchos 24.
 Menimos din Siracusa 135.
 Menippos din Gadara 135, 349.
 Menodotos 279.
 Menoitheus 277.
 Metapont 27.
 Metrodor 265, 266, 271, 341.
 Metrodor din Chios 80.
 Metrodor din Lampascus 278.
 Metrokles 135.
 Milhaud, G. 93.
 Mill, St. J. 238, 349.
 Minar, E.L.Jr. 29.
 Minicius 300.
 Minio-Paluello, L. 231.
 Miranda, Pico della 181.
 Mohamed ibn Messera 60.
 Mondolfo, R. 16.
 Monism materialist 73.
 Momsen, Th. 259.
 Montuori, M. Andrea 93.
 Moraux, P. 231.
 More, E.P. 199.
 More, Th. 190.
 Moreau, J. 168, 200, 231.
 Mrichere, B. 128.
 Moiretti-Constanzi, T. 199.
 Moschetti, M. Andrea 93.
 Mossé-Bastide, R.M. 333.
 Mourelatos 47.
 Mugler, Ch. 58.
 Munk, Ed. 157.
 Mullach 34, 64, 71, 72, 74, 81, 131, 135.
 Murphy, R.N. 200.
 Musonius Rufus 260, 262, 295.
 Musurus, M. 158.
 Müller, E. 128.
 Müller, A.Fr. 319.
 Myron, 104.

N

Natorph, P. 73, 81, 142.
 Naturalismul ionian 19—24, 52.
 Nausiphanes din Teos 80, 280.
 Neante din Cizicoa 15.
 Nearchos 47.
 Nebel, G. 326, 331.
 Negulescu, P.P. 152, 167.
 Nelsus 206.
 Nemesios de Emessa 171, 199.
 Neocle 264.
 Nero 295.
 Nessas, 80.
 Nestle, W. 16, 17, 40, 93, 128, 136, 139, 142, 199, 206.
 Neumann, Fr. 128.

Neusiphanos 271.
 Newton 53.
 Nicholochos 279.
 Nietzsche, Fr. 48, 89, 98, 117, 146, 245.
 Nigidius Tigulus, P. 309.
 Nikomachus din Gerasa 309.
 Nilsson, MIP. 16, 17.
 Nipon, I. 24, 36.
 Nizan, P. 16, 17.
 Numenius din Apameia 313, 318, 333.
 Nygren, W. 170.

O

Oedip 11.
 Ogetreau, F. 301.
 Okeanos 7.
 Oken, L. 27.
 Olimpodor (cel Bătrîn), 337.
 Olimpodor (cel Tânăr), 146.
 Oporinus 158.
 Origen 15, 175, 301, 313, 317.
 Origen Neoplatonicul 317.
 Orion 266.
 Otto, F.W. 8.

P

Paetus 269.
 Palemon 155, 292, 341.
 Pameinos 148.
 Pan 147.
 Panetius din Rodos 241, 248, 255, 262, 283, 287.
 Papacostea, C. 93.
 Parmenide din Elea 43—47, 48, 49, 52, 54, 50, 59, 60, 69, 72, 141, 160, 163, 173, 303, 326, 341, 344, 345.
 Parker, S. 199.
 Patin 34.
 Patocka 184.
 Paulin Loniginus 317.
 Paulsen, Fr. 167.
 Pausanius 1, 35.
 Pearson 235, 236, 241, 242, 252, 301.
 Peaylos 271.
 Pericle 61, 82, 86, 92, 95, 286.
 Perictione 146.
 Peripatetici 203—229.
 Perls, H. 199.
 Pester, El. H. 200.
 Petersen, P. 206, 228.
 Petrement, S. 200.
 Petrovici, Ion 167.
 Petru din Himera 27.
 Peyrani, I. 295.
 Pflleiderer, E. 39.
 Phedon din Elis 35.
 Pheidros 290.

Phidias (Fidias) 148.
 Philiaserin Axiotheia 202.
 Philipus din Opus 202.
 Philodemos 266, 341.
 Philolaos 148.
 Pholenz, Max 301.
 Phrasea 260.
 Prauss, G. 164, 200.
 Pytia 108, 111.
 Phytokles 277.
 Piat, Cl. 128.
 Picavet 33.
 Pico de Mirandola (v. Mirandola).
 Piper, Jos. 171.
 Pitokles 278.
 Pittet, A. 295.
 Platon 10, 14, 15, 27, 31, 43, 47, 48, 51, 54, 58, 60, 66, 67, 72, 80, 81, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 103—105, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 127, 131, 134, 137, 138, 139, 140, 146—200, 204, 207, 210, 211, 213, 215, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 233, 234, 245, 246, 248, 253, 254, 260, 261, 264, 281, 300, 303, 304, 308, 310, 312, 313, 316, 322, 327, 335, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 350—353.
 Plotin 190, 198, 299, 315, 316, 317—333, 335, 341, 362.
 Plutarh din Atena 15, 97, 134, 135, 147, 236, 282.
 Plutarh din Cheronea 310, 311, 318, 334.
 Polemon 201, 235.
 Poliaen 265.
 Pollis 151.
 Polos (sofist) 93.
 Pomponazzi, Pietro 228.
 Popper, P.K. 200.
 Porfirius 15, 29, 317, 318, 319, 325, 333—334, 335, 341.
 Porschhammer 128.
 Porta, S. 228.
 Posidonius 242, 248, 262, 263.
 Posidonius din Apameia 237, 255, 287, 302, 307.
 Potna 201.
 Prantl, K. 209.
 Prini, P. 93, 333.
 Priscus 337.
 Proclus 315, 335, 336, 337—339, 341, 362.
 Prodicos din Chios 89, 91, 105.
 Prosdig, B.A.v. 295.
 Protagora 83—88, 92, 110, 112, 138, 179, 341, 347.
 Proxenos 142.

Ptolimaïos Soter 156.
Ptolomeus 233.
Pulpea, Ion Diac., 236.
Pythodoros 86.

Q

Quadri, G. 16.
Quiles, Is. 52.
Quintillian 237.
Quintius Sextius 291.

R

Radermacher, L. 16.
Ravaison, F. 301.
Raven, J.E. 93.
Realismul aristotelic 203.
Reich, E. 200.
Reidemeister, K. 17.
Reinhardt 47, 199, 209.
Remigius de Auxerere 199.
Renan, Ern. 53, 101.
Renault 278.
Rennoux, Cl. 40.
Renouvier, Ch. 15.
Réville, J. 309.
Rey, A. 16, 93.
Richter, Raul 285.
Richter, A. 333.
Riehl, A. 153, 154, 155, 161, 246.
Rinteln, Fr. v. 333.
Ritter, C. 199.
Ritter, H. 15, 16, 20.
Rivaud, A. 16.
Robert de Lincoln 228.
Robin, L. 16, 17, 29, 93, 128, 164, 168, 199, 200, 278, 285, 291.
Robinson, M.T. 200.
Rodier, G. 16, 230.
Rohde, E. 93, 185.
Roloff, D. 178, 183, 197.
Romano Guardini (v. Guardini).
Rousseau, J.J. 132, 190, 230.
Roussos, E. Ev. 40.
Routila, L. 331.
Ross, W.D. 231.
Rothenbücher, A. 29.
Rubelius Plautus 260.
Ruggiero, G. 16.
Runciman, G.W. 200.
Rusticus Arulenus 260.
Rusu, L. 7, 8, 11, 12, 38, 97.
Rüssel, H. W. 16.

S

Santollana 16.
Sarpedon, 279.

Satyrus 15.
Sallustius 335.
Saturninus 279.
Saeuer, W. 121.
Scaevola, Q. 287.
Scaliger, J.C. 228.
Sciaca, F. 16.
Scipio, E. 287.
Schaubasch 67.
Schächter, E. 231.
Schbert, W. 16.
Schelte, H.R. 333.
Scheffer Tassilo 16.
Schelling, Fr. W. 155, 344.
Schiller, Fr. 94, 197.
Schleiermacher, Fr. 20, 23, 63, 115, 116, 128, 140, 157.
Schmekei, A. 237, 242, 248, 253, 255, 263, 291, 301.
Schmidt, W. 16.
Scholen, G.A. 309.
Schopenhauer, Art. 155.
Schrempf, Ch. 128.
Schuster 39.
Seidl, H. 231.
Selene 7.
Seneca, L. A. 15, 88, 237, 239, 240, 242, 247, 248, 250, 251—254, 255—260, 261, 262, 263, 264, 291, 292—295, 309, 341, 359.
Septimius Severus 309.
Sextus Empiricus 15, 26, 87, 88, 138, 141, 240, 242, 279, 281, 283, 284, 341.
Sextus 243.
Siehirolo, L. 199.
Siebeck, H. 16, 93, 186, 218, 227.
Siegel, G. 128, 199.
Siegfried 305, 306.
Simmel, G. 44, 167, 172.
Simmias 27, 128, 148, 150.
Simplicius 52.
Simplicius din Cilicia 340.
Sinclair, T.H. 17, 93.
Sirianus 337.
Siweck, P. 231.
Swith, Ad. 236.
Synesius din Cirene 336.
Socrate, 13, 14, 27, 39, 66, 83, 85, 93, 94, 97, 99, 100, 102—208, 130, 132, 133, 137, 138, 139, 140—143, 145—148, 149, 150, 153, 154, 160, 161—166, 171, 176, 179, 183, 185, 188, 189, 190, 191, 195, 197, 204, 207, 220, 221, 233, 234, 237, 242, 246, 263, 264, 296, 313, 315, 341, 346, 347, 348, 349, 359, 360.
Socratici 129.
Soliștii 13, 82—93.

Solon 146.
 Sopate 335.
 Sorge, 6, 40.
 Spencer, H. 296.
 Speusipp 152, 155, 200, 201, 341.
 Spinoza 155, 239, 329, 344.
 Spranger, Ed. 128.
 Sprute, J. 164.
 Star, A. 206.
 Stägmüller, W. 285.
 Stein, H. 61, 99.
 Steinthal, H. 244.
 Stein, H.v. 139, 142.
 Stephanus, H. 158.
 Stern, V. 128.
 Stilpon din Megara 141, 341, 350.
 Stirner, Max 139.
 Stoua Poikile 148.
 Straton din Lampascus 230, 341.
 Striker, O. 200.
 Strüber 295.

T

Taeger, Fr. 16.
 Tales din Milet 18, 19—20, 21, 35, 154, 341.
 Tannery, P. 15, 20, 29, 39.
 Tarasymachos din Calcedon 89—90, 341.
 Tarozzi, G. 128.
 Taylor, A.E. 128, 190.
 Täusan, Gr. 333.
 Teichmüller, G. 158.
 Temistokle 29.
 Tenneman, W. G. 156, 185, 189.
 Teodorus din Cirene 139, 150, 350.
 Teofrast 6, 15, 20, 61, 68, 204, 206, 229, 230, 312.
 Tertulian 15.
 Themisei 9.
 Themista 266.
 Theodos 279.
 Theodorus din Asine 335, 336.
 Theon din Smirna 510.
 Thiery de Chartres 199.
 Trasymachos, J. 190, 191.
 Thrsyllos 155, 156.
 Timocrates din Lampascos 266, 278.
 Timon din Philisas 274, 341.
 Timon din Philius 280, 281, 341.
 Toland, J. 123.
 Tolstoi 132.
 Toma d'Aquino 228, 358.
 Traian 291.
 Trasyllus 310.
 Treitschke 143.

Trendelenburg, Fr. Ad. 208.
 Trouillard, J. 333.

U

Ueberweg-Heinze 6, 16, 29, 33, 42, 52, 57, 61, 67, 68, 71, 81, 128, 136, 140, 142, 144, 146, 148, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 199, 231, 269, 295, 298, 311, 318, 333, 334.
 Ulmer, K. 211.
 Untersteiner, M. 93.
 Unul Universal 30.
 Uranos 7.
 Usener, H. 229, 266, 278.

V

Vacherot, Et. 231.
 Valenti, E. 29.
 Vallette, Paul 291.
 Vamhouste, M. 199.
 Varro Marcus Terentius 291.
 Vanini, L. 228.
 Vespasian 295.
 Vierieux-Reymond 200.
 Vieno, C.A. 231.
 Virgilius 291.
 Volkmann, R. 311.
 Vorländer, Fr. 201, 205, 218, 225, 231.

X

Xerxes 11.
 Xenofon 30, 83, 89, 103, 104, 106, 110, 122, 137, 142—144, 341, 344.
 Xenofon din Kolophon 40—42, 43, 82, 83.
 Xenjade din Corint 134.
 Xenokrates din Calcedon 152, 155, 201—202, 235, 264, 341.

W

Wadington, Cl. 156.
 Waerden van der L. 165.
 Walton, Chr. 128.
 Warkotsch, Al. 42, 67, 93, 177, 277, 279, 284, 292, 300, 301, 333, 334.
 Wasmuth, E. 128.
 Weertz 40.
 Wehrli, Fr. 231.
 Wendt, A. 16, 17.
 Werner, Ch. 16, 17.
 West, M.L. 93.
 Wieland, Ch. 136, 229.
 Wieler, W. 301.
 Wilhelm de Conches 199.
 Wiendelband, W. 16, 116, 147, 151, 154, 162, 167, 168, 169, 172, 174, 175, 177, 178, 181, 183, 188, 189, 199.

Wilamowitz-Molendorf 157, 199, 205.

Windt 139.

Winkelmann 9, 142.

Winkler, A.H. 301.

Wolff, Ch. 17, 301, 228, 308.

Wundt, Max 40, 93, 199, 333.

Z

Zabarella 228.

Zeller, Ed. 6, 15, 29, 32, 35, 39, 42, 52, 61,

63, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 93, 99,

100, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 112,

116, 119, 121, 123, 124, 128, 132, 133,

136, 138, 139, 144, 146, 147, 149, 150,

151—153, 154, 157, 160, 161, 164, 175,

178, 201, 202, 230, 231, 235, 236, 237,

239, 245, 249, 278, 288, 311

Zeus 7, 9, 34.

Zenon din Elea 43, 47—51, 52, 58, 67,

68, 69, 72, 73, 141, 148, 161, 164, 236,

249, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 253,

254, 292, 341, 345.

Zenon din Kitton 161, 235, 241, 255, 256

258, 261, 263, 265, 290, 359, 360.

Zenon din Sidon 266, 341.

Zeusippops 279.

Zeuxis 279.

Zenodotus 337.

CUPRINSUL

INTRODUCERE :

1. Originea și însemnătatea filozofiei grecești	5
2. Perioadele filozofiei antice grecești.	
3. Izvoarele filozofiei antice grecești	

I.

FILOZOFIA PRESOCRATICĂ PERIOADA COSMOLOGICĂ

A. Problema materiei.	
Hilozoismul ionian	18
Tales din Milet	19
Anaximandru	20
Anaximene	23
B. Problema formei.	
Pitagora din Samos	24
C. Problema unității dintre materie și formă.	
1. Heraclit din Efes	29
2. Școala eleată	40
a. Xenophon din Kolophon	40
b. Parmenide din Elea	43
c. Zenon din Elea	47
d. Melisos	52
3. Naturalismul ionian	52
a. Empedocle	52
b. Anaxagora	61
4. Atomismul materialist	67
a. Leucip din Milet	67
b. Democrit din Abdera	71
D. Trecerea de la filozofia naturii la antropologie și la etică. Sofistica.	
1. Luminismul antic grec	81
2. Caracterizarea generală a luminismului antic grec. Sofistica.	82
3. Filozofii sofiști	86
a. Protagoras	86
b. Gorgias din Leontinoi	88
c. Prodicos din Chios	89
d. Thrasymachos din Calcedon	89
e. Hippias din Elis	90
f. Antifon	90
g. Critias	91
4. Însemnătatea sofisticii	92

II.

FILOZOFIA SOCRATICĂ
PERIOADA ANTROPOLOGICĂ

1. Caracterizarea formei interioare a sufletului grecului antic în epoca socratică-platonică	94
2. Caracteristicile filozofiei antice grecești în perioada antropologică	99
3. Filozofia socratică	102

III.

SOCRATICII MICI SAU UNILATERALI

1. Școala cinică	130
2. Școala cirenaică	136
3. Școala megarică	140
4. Xenofon	142

IV.

SISTEMELE UNIVERSALE
PERIOADA SISTEMATICĂ

A. Idealismul platonice	145
1. Viața și opera lui Platon	146
2. Filozofia lui Platon	162
a. Teoria cunoașterii și metafizica ideilor	162
b. Ontologia platonice	173
c. Raportul Ideilor cu lumea senzorială	176
d. Filozofia platonice a naturii	179
e. Psihologia platonice	187
f. Etica platonice	181
g. Statul ideal platonice	190
h. Pedagogia platonice	194
i. Estetica platonice	196
j. Filozofia platonice a religiei	197
k. Importanța istorică a filozofiei platonice	198
3. Academia veche (sec. IV î.Hr.)	200
B. Realismul aristotelic	203
1. Viața și opera lui Aristotel	206
2. Filozofia aristotelică	229
3. Școala veche peripatetică	229

V.

ȘCOLILE ETICO-RELIGIOASE
PERIOADA ETICĂ-RELIGIOASĂ

(Stoicismul, epicureismul, scepticismul, neoplatonismul)

Caracterizarea generală a perioadei etico-religioase	232
--	-----

A. Perioada elenistică

1. Stoicismul	235
2. Epicureismul	264
3. Scepticismul	279

B. Filozofia în imperiul roman

1. Introducere	286
2. Epicureismul roman, Titus Lucretius Carus	287
3. Eclecticismul și sincretismul	289

4. Stoicismul epocii imperiale	291
a. Seneca	292
b. Musonius Rufus	295
c. Epictet	295
d. Marc Aureliu	298
e. Influența filozofiei stoice în istoria gândirii romane	299
C. Perioada teologică a filozofiei antice	
1. Direcția teosofică premergătoare a neoplatonismului	301
2. Înnoitorii pitagoreismului	309
3. Neoplatonismul	
a. Platonismul religios	313
b. Plotin și școala neoplatonică romană-alexandrină	316
c. Plotin: viața și opera	317
d. Filozofia lui Plotin în relația ei cu trecutul filozofic	319
d. Concepția lui Plotin despre Dumnezeu	321
f. Concepția plotiniană despre spirit	326
g. Concepția plotiniană despre sufletul lumii	328
h. Teoria cunoașterii	330
i. Estetica plotiniană	332
4. Școala neoplatonică siriană	335
5. Școala neoplatonică ateniană: Proclus	336
6. Boetius	340
Repetitor: Întrebări și răspunsuri asupra filozofiei antice	342
Bibliografie generală	363
Indice de nume	367

Redactor : ION CIUTACU
Tehnoredactor : VALENTIN BOGDAN

Dat la cules 16.XI.1981. Bun de tipar 16.III.1982.
Apărut 1982. Format 16/70×100 legat. Coli de ti-
par 23,75. Comanda nr. 217.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE